Antonio Gargano

Storia del pensiero filosofico nell'Ottocento e nel Novecento

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici • Press

«La censura della società, l'approvazione e la riprovazione ci sono sempre e lo spirito dissidente le deve sopportare, ma là dove, ad esempio, non esiste diritto di libera riunione, là dove non c'è libertà di stampa o si esercita la censura sui libri, là dove i pittori possono subire il divieto di dipingere, o gli scrittori il divieto di scrivere, là naturalmente il rapporto tra individuo e potere è del tutto diverso da quello che si ritrova nelle cosiddette società libere.
Ora, è qualcosa di sorprendente, qualcosa che dà davvero grande slancio e incoraggiamento alle speranze umane il fatto, che in situazioni caratterizzate da rapporti di coercizione esistano sempre individui i quali hanno il coraggio, per amore della libertà, di assumere su di sé anche le conseguenze più spiacevoli derivanti dal loro atteggiamento non-conformistico».

Dall'intervista di Hans Jonas

ANTONIO GARGANO è Segretario generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e Professore Associato di Storia della filosofia all'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli.
Tra le sue pubblicazioni: *L'idealismo tedesco. Fichte, Schelling, Hegel* (1995); *I sofisti, Socrate, Platone* (1997); *Hölderlin. Pensiero politico e filosofia della storia* (2003); *Bruno Bauer* (2003); *L'irrazionalismo dell'Ottocento* (2005); *Il pensiero politico della Repubblica di Weimar* (2011).

www.iisfpress.it
€ 22,00 (i.i.)

creative commons

ISBN 978-88-905957-4-5
9 788890 595745

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Manuali di storia della filosofia

5

Antonio Gargano

Storia del pensiero filosofico nell'Ottocento e nel Novecento

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici • Press

Quest'opera viene pubblicata dalla casa editrice «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press srl», di cui unico proprietario è l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e i cui proventi, per Statuto, saranno interamente ed esclusivamente devoluti per il finanziamento delle attività di ricerca e di formazione dell'Istituto stesso.

Infatti, di fronte alla gravissima restrizione dei finanziamenti alla cultura verificatisi negli anni più recenti, l'Istituto ha preso l'iniziativa di fondare una propria casa editrice che possa fungere da fonte di autofinanziamento.

Nel preambolo allo Statuto, a questo proposito, si legge: «Tra le varie iniziative, che l'Istituto ha progettato per rimediare alla grave crisi che ha colpito in modo inesorabile le risorse pubbliche assegnate all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, una si è concretata nell'iniziativa di costituire una casa editrice che, perseguendo qualità e prestigio dei contenuti scientifici e culturali, possa diventare esclusivamente e rigorosamente nonché disinteressatamente anche in parte alimento finanziario per le attività di formazione, di ricerca, di promozione degli studi perseguite dall'Istituto stesso e possa contribuire con una produzione rigorosa e aggiornata al miglioramento della didattica di ogni grado della formazione e alla migliore diffusione dei risultati delle ricerche» nelle varie discipline umanistiche e scientifiche.

CREATIVE COMMONS

ISBN 978-88-905957-4-5

Copyright © Ottobre 2011
by Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press s.r.l.

Via Monte di Dio, 14
80132 – Napoli
Tel. 081.7642652
Fax. 081.7642654
www.iisfpress.it
istitutofilosofico@gmail.it

Grafica a cura di MariaSole Fanuzzi

PREMESSA

Questo volume è in massima parte frutto di lezioni tenute negli ultimi vent'anni in Palazzo Serra di Cassano a Napoli, lezioni rivolte in prevalenza agli studenti liceali e universitari, oltre che al pubblico colto, cui sono sempre aperte le porte della sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

La mia gratitudine va in primo luogo al fondatore e presidente dell'Istituto, avvocato Gerardo Marotta, che mi ha sempre incoraggiato in questa attività rivolta alla formazione delle nuove generazioni.

La giovanissima MariaSole Fanuzzi, servendosi delle moderne tecnologie della comunicazione, ha iniziato a diffondere alcune di queste lezioni su Youtube, con risultati molto incoraggianti e mi ha sollecitato a riunirne un ampio numero nel volume che qui si presenta, che ella stessa ha voluto elaborare nella composizione e nella grafica. Come dirle un grazie adeguato all'entusiasmo che ha saputo trasmettermi e alla sua dedizione a quest'opera in continuo progresso?

Ringrazio anche, per il loro affetto e per aver riletto parti del libro, i colleghi Fiorinda Li Vigni, Vittorio De Cesare, Arturo Martorelli, Ernesto Paolozzi, Aldo Tonini, dei quali ho accolto preziosi suggerimenti: omissioni, lacune e approssimazioni sono tutte imputabili soltanto all'Autore, che ha voluto mantenere il tono didattico e immediato delle lezioni, senza appesantimenti di note ed evitando soverchie preoccupazioni filologiche.

Un sentito grazie anche a tutto il personale dell'Istituto, che mi ha assistito nelll' organizzazione e nella logistica di incontri a volte affollatissimi e alle signore Marcella Chiaro, Fabiana Castiglione e Mariella Di Fiore per i lavori di trascrizione.

Si accennava al fatto che si tratta di un lavoro "in progress": il pro-

posito è quello di giungere con prossime pubblicazioni a una panoramica di tutta la storia del pensiero occidentale nelle sue principali tappe, a testimonianza di un lavoro che è reso possibile dalla comunicazione che l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è riuscito a instaurare con i giovani della città di Napoli e della Campania, ai quali pure va la mia gratitudine per il dialogo che hanno saputo tener vivo in questi incontri in maniera sempre intelligente e feconda.

Antonio Gargano

I

L'IDEALISMO TEDESCO

1. *Il Romanticismo*

Il Romanticismo non è semplicemente una corrente letteraria o filosofica, bensì è un fenomeno di civiltà complessiva. Il Romanticismo è un momento di civiltà paragonabile al Rinascimento italiano, che trova espressione nei campi più svariati dell'arte, dalla pittura alla musica, oltre che nella letteratura, nella filosofia (ma sono molto importanti anche la scienza romantica e la medicina romantica, con Hahnemann, il fondatore dell'omeopatia moderna). Si tratta di un embrione di civiltà. Dico embrione di civiltà perché le manifestazioni culturali che possiamo racchiudere sotto il nome di Romanticismo e che si sono manifestate dagli ultimi anni del '700, con una preparazione precedente, fino al primo trentennio grosso modo dell'800, avrebbero potuto dare luogo a un assetto diverso dei rapporti umani. C'è stata poi la chiusura di una serie di prospettive storiche, per cui del Romanticismo è sopravvissuto soltanto l'elemento letterario; è opportuno invece sottolineare un'interpretazione del Romanticismo come civiltà complessiva, all'interno della quale vanno iscritti anche i tre grandi idealisti: Fichte, Schelling, Hegel. Per fare questo bisogna compiere un passo indietro, cioè mettere in rilievo quali sono i caratteri e i limiti dell'Illuminismo, che il Romanticismo supera. A questo proposito vorrei sottolineare una limitazione presente in molti libri di testo e anche nella maniera tradizionale, corrente di presentare il Romanticismo, giustificata dal fatto che il Romanticismo si studia soprattutto sotto l'aspetto letterario: si vede il Romanticismo come

espressione del mondo del sentimento, e lo si contrappone all'Illuminismo come espressione del mondo della ragione. Di solito questa è la dicotomia che viene presentata. All'astrattezza della ragione illuministica, che avrebbe manifestato i suoi limiti con il regresso succeduto alla Rivoluzione francese, fa seguito una rivincita del sentimento, del cuore, e comunque di tutto ciò che in qualche modo è antitetico alla ragione, l'irrazionale. Se si dà questa interpretazione del Romanticismo, di questo periodo della cultura europea, tra l'altro non si capisce la collocazione dei grandi filosofi come Fichte, Schelling ed Hegel, che invece sono pienamente parte del Romanticismo, ma a patto che non lo si consideri come caratterizzato dall'antitesi del sentimento contro la ragione illuministica.

Allora in che cosa consiste l'opposizione tra Illuminismo e Romanticismo? L'opposizione è questa: l'Illuminismo era l'esaltazione della ragione, ma di una ragione che si dava limiti precisi, cioè la conoscenza solo del finito. L'*Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert è il progetto più ambizioso dell'Illuminismo, e per questo la si può prendere come esempio. Nell'*Enciclopedia* si affronta il problema di riunire tutto lo scibile, ma lo si mette in ordine alfabetico, cioè in sostanza in un ordine arbitrario, il che significa che non si vede la realtà come un tutto, come una totalità organica, bensì come una serie di elementi finiti. La ragione illuministica si limita alla conoscenza di segmenti della realtà, poi, al massimo del suo sforzo, nel progetto dell'*Enciclopedia*, riunisce tutti questi segmenti finiti e li mette in un ordine che è un ordine arbitrario, l'ordine alfabetico. La ragione illuministica è una ragione che ripudia nettamente la possibilità di conoscere l'infinito, la totalità, l'assoluto, e si limita deliberatamente alla conoscenza del finito.

Questo atteggiamento è proprio anche del pensiero di Kant, che in questo senso dobbiamo vedere come il culmine dell'Illuminismo. Per Kant la conoscenza è sempre una conoscenza frammentaria, una conoscenza di piccole parti della realtà. Kant, come vertice dell'Illuminismo, ribadisce questo concetto: si possono conoscere soltanto le entità finite, mentre l'infinito, l'assoluto non sono conoscibili. Nella

Critica della ragion pura Kant compie un bilancio della conoscenza da cui è esclusa la metafisica e stabilisce che si può conoscere soltanto il finito. L'Illuminismo è fiducia nella ragione, ma in una ragione che, con il linguaggio della filosofia idealistica, possiamo denominare più propriamente intelletto astratto. Per l'Illuminismo si possono conoscere soltanto elementi particolari della realtà tratti fuori dall'insieme. Il problema dell'insieme, della totalità, dell'infinito, dell'assoluto, è fuori discussione. In questo senso, lo stesso Fichte si colloca ancora all'interno della mentalità illuministica perché in effetti l'assoluto di Fichte è da una parte all'inizio del processo di sviluppo della realtà, dall'altra è il termine del divenire, ma non viene raggiunto mai. Che cosa significa quell'assoluto di Fichte? Assoluto significa *ab-solutus*, cioè sciolto da vincoli, ciò che non ha nient'altro fuori di sé, quindi coincide con l'infinito, nel linguaggio di Fichte coincide con la libertà. Ma la libertà, l'assoluto di Fichte sta alla fine della storia: ogni volta che l'io empirico ha superato un ostacolo del non-io, emerge un altro ostacolo più avanzato, e quando è stato superato anche questo si va avanti ancora, e così all'infinito, secondo quella che poi Hegel criticherà come cattiva infinità. In che senso in questo Fichte è illuminista? È illuminista perché l'assoluto sta da una parte e la storia dall'altra: c'è una scissione, e l'assoluto sta sempre dopo la storia, quindi la storia precede l'assoluto. Non è raggiunto ancora il punto di vista della totalità in cui la storia e il piano ideale, il finito e l'infinito si integrano: il finito e l'infinito sono separati, l'io empirico in effetti non diventa mai Io assoluto, l'Io assoluto è qualche cosa che sta alla fine della storia, quindi in sostanza non c'è mai. L'Illuminismo, Kant e Fichte, non riescono a superare una concezione per cui la ragione, l'ideale, l'infinito restano estranei al reale, al finito, alla storia. Sia Kant, sia Fichte lasciano ancora un mondo scisso tra il finito e l'infinito, cioè Kant e Fichte continuano a essere dualisti e quindi pluralisti come gli illuministi. Vale a dire che da una parte c'è l'io, dall'altra parte c'è l'assoluto, da una parte c'è il *fenomeno*, in Kant, e dall'altra parte c'è il *noumeno*, da una parte c'è la materia e dall'altra parte c'è lo spirito, e così via. Da una parte c'è la

storia, dall'altra c'è un piano spirituale e ideale che però nella storia non si riesce a realizzare pienamente.

L'Illuminismo è espressione di una razionalità che concentra la sua attenzione e la sua possibilità conoscitiva sul finito. Il Romanticismo invece è il tentativo, è l'affermazione orgogliosa da parte dell'uomo di poter cogliere l'assoluto, l'infinito: l'assoluto, l'infinito non sono visti come qualche cosa che va espunto dalle possibilità di conoscenza. Questo caratterizza il Romanticismo. In questo senso il Romanticismo è un periodo di esaltazione delle capacità umane, caratterizzato dalla forte fiducia dell'uomo di poter cogliere l'infinito. Questo tentativo di cogliere l'infinito può avvenire in diverse maniere, e a questo proposito rispunta il sentimento, che viene di solito visto come il cardine del Romanticismo: le vie che la poesia soprattutto, ma anche una certa filosofia romantica, vedranno come vie d'accesso all'infinito sono l'intuizione, lo slancio sentimentale, il volo di fantasia, il salto fideistico. Invece i grandi filosofi idealisti, che a questo punto rientrano pienamente nella civiltà romantica, tentano un approccio razionale all'assoluto, all'infinito. L'albero del Romanticismo, come tentativo di approccio all'assoluto, si divide in due grandi rami, un ramo di carattere irrazionalistico, che è quello che poi persiste per tutto l"800 e si esprime soprattutto nella letteratura, e il ramo filosofico, caratterizzato dal tentativo di approccio razionale all'assoluto, che è quello dei grandi idealisti.

L'approccio degli idealisti all'assoluto avviene non in base alla razionalità dell'intelletto, cioè la razionalità limitata, la razionalità che può cogliere soltanto frammenti di realtà come quella kantiana, ma in base ad una ragione superiore all'intelletto, che è una ragione dialettica o speculativa. Questo lo vedremo soprattutto in Hegel. Alcune letture di poeti romantici permetteranno di individuare le categorie fondamentali del Romanticismo.

Il primo elemento è il *titanismo*: l'uomo romantico si sente un titano, si sente in grado di sfidare gli dei, perché si sente in grado di raggiungere l'assoluto. La migliore espressione del titanismo del Romanticismo, di questo carattere forte del Romanticismo, si ritrova

in una poesia giovanile di Goethe.

Goethe poi superò questa fase più ingenuamente romantica o addirittura preromantica dello *Sturm und Drang*, ricordata in tutti i manuali di letteratura come il momento di ribellione alla freddezza illuministica e della fondazione di nuove istanze del sentimento. È significativo che questa poesia di Goethe sia dedicata a Prometeo, cioè a colui che ha carpito agli dei il segreto della civiltà, la scintilla, il fuoco, e si erge contro gli dei. Questa poesia dà l'idea della grande fiducia nelle proprie forze dell'uomo romantico:

> «Copri il tuo cielo, o Giove, con vapori di nuvole e, simile al fanciullo che decapita cardi, esercitati con querce e con vette di monti. Ma non devi toccare a me la mia terra e la mia capanna, che tu non costruisti ed il mio focolare, la fiamma del quale tu mi invidi».

L'uomo è creatore del suo mondo, del mondo della storia. Il mondo della storia, come già Giambattista Vico ha segnalato, è creazione dell'uomo, e lo stesso Giove, la stessa divinità non può toccarlo.

> «Io non conosco, sotto il sole, niente di più povero di voi, o iddii! Voi nutrite miseramente, con tributi di vittime e fiato di preghiere, la vostra maestà e vivreste nell'indigenza, se non ci fossero bimbi e mendicanti, speranzosi pazzi».

Addirittura è la divinità che dipende dall'uomo, perché le offerte e i sacrifici vengono da coloro che vivono di speranza.

> «Quando ero bimbo non sapevo dove rivolgermi; volgevo il mio errante occhio al sole, come se lassù fosse un orecchio che udisse il mio lamento, un cuore, come il mio, che avesse pietà dell'oppresso. Chi mi aiutò contro la prepotenza dei titani? Chi mi salvò dalla morte e dalla schiavitù? Non hai compiuto tu stesso tutto, tu, cuore, che sacramente ardi? E ardevi, giovane, buono ed illuso, fiamme di ringraziamento per la tua salvezza al dormiente, lassù? Io te onorare? Perché? Hai tu mai mitigato i dolori dell'oppresso? Hai tu mai chetato le lacrime dell'afflitto? Non

> mi han plasmato uomo il tempo onnipossente e l'eterno destino, miei e tuoi padroni? Supponevi tu forse ch'io dovessi odiare la vita, fuggir nei deserti perché non tutti i sogni del tempo dei fiori maturarono?».

Goethe è consapevole che non tutti i sogni maturano, ma se maturano è per merito umano: è forse questa la più decisa espressione del titanismo.

La seconda categoria è quella dell'*irrequietezza*. L'uomo romantico è in cammino verso l'assoluto, ma il cammino verso l'assoluto, cioè verso l'identificazione di finito e infinito, implica che, ogni volta che si è raggiunto un orizzonte, ogni volta che si è raggiunta un'apparente sintesi di finito ed infinito, ci si accorge che bisogna ricominciare daccapo, perché si è colto soltanto un aspetto della sintesi, ma il cammino ricomincia. Per questo il termine "romantico" indica il passare di tappa in tappa, di avventura in avventura, alla ricerca di qualche cosa che poi in effetti non si ritrova mai pienamente. Il che dà luogo anche a un elemento di *melanconia*, contrapposto a quello del titanismo: c'è la convinzione che il percorso si rinnova sempre e non si giunge mai alla meta. Mi pare che la migliore espressione dell'irrequietezza romantica sia quella di Schiller nella poesia *Il pellegrino*:

> «Ero ancora nella giovinezza della mia vita e partii, le liete danze della giovinezza lasciai nella casa paterna».

Si presenta qui un altro carattere molto suggestivo del Romanticismo: l'abbandono delle sicurezze. Schelling, di cui parleremo tra poco, afferma con risolutezza che l'essere umano, per essere degno di questo nome, deve rompere con la *routine*, si direbbe oggi, deve introdurre nuove finalità nel mondo. L'uomo in quanto tale è colui che, per i romantici, e anche per Schelling, non si ferma al dato, ma cerca di andare oltre il dato. Ne *Il pellegrino* Schiller esprime benissimo questo spirito di trascendenza, l'esigenza di andare oltre la situazione data. Il poeta vive tranquillo nella casa paterna, ma, dice, lascia le danze della giovinezza.

> «Tutta la mia eredità, ogni mio avere gettai via gioiosamente, pieno di fiducia e, con spensieratezza di fanciullo, me ne andai col leggero bastone del pellegrino. Perché mi spingeva una forte speranza ed una misteriosa parola di fede. Và, diceva, la via è aperta, và sempre verso oriente, finché tu arriverai ad una porta d'oro, là entrerai perché ciò che è della terra sarà colà eternamente del cielo».

Ciò che è della terra, il finito, verrà iscritto pienamente nell'infinito, tutto quello che è contingente verrà visto alla luce del suo significato pieno all'interno dell'assoluto.

> «Calò la sera e spuntò il mattino, non mi arrestai mai, ma quello che io cerco, quello che voglio rimane sempre celato. Montagne stavano sulla mia strada, fiumi furono di impedimento al mio cammino, buttai passerelle al di sopra degli abissi e ponti al di sopra del fiume impetuoso. E pervenni alle rive di un fiume che scorreva verso il mattino; affidandomi lietamente al suo corso, mi gettai nel suo seno. Il gioco delle sue onde mi trascinò sino ad un grande mare; esso giace davanti a me in vasta solitudine, non sono più vicino alla meta».

Dopo tutti questi travagli il punto di arrivo è identico al punto di partenza, c'è un oceano sconfinato davanti.

> «Ah!, non una passerella mi condurrà là, ah! Il cielo al di sopra di me non toccherà mai la terra ed il là non sarà mai qua».

Ripeto, l'infinito non si riesce mai a scorgere pienamente nel finito. Questo rapporto c'è, anche se è difficile individuarlo: il poeta è colui che ha un animo particolarmente sensibile, che gli permette di scorgere le scintille, le tracce di infinito all'interno delle cose finite. A questo proposito basti pensare all'idealismo magico di Novalis, e a tanta poesia tedesca e non solo tedesca. Per il poeta romantico, all'interno di ogni cosa singola, all'interno di ogni episodio, all'interno di ogni entità naturale c'è il riverbero, la traccia di qualche cosa che va al di là di esso, e questo qualche cosa, essendo l'infinito, mette in comunicazione con tutto il resto. Due entità completamente distinte,

A e B, sono comunque partecipi l'una dell'altra, perché sono tutte e due parti dell'infinito. Per questo si può procedere con una serie di analogie, che di fatto possono non avere termine, tra un'entità e l'altra, e quindi si capisce come certi esiti successivi del simbolismo sono già presenti nel Romanticismo. La fantasia è pienamente abilitata, in quanto la fantasia è quella funzione che gli uomini comuni tendono a soffocare in loro stessi, ma che il poeta ha particolarmente acuta, una facoltà che permette di scorgere le tracce di infinito, quindi di passare anche con voli pindarici da un'entità finita ad un'altra, senza arbitrio.

Ci avviciniamo ancor più ai temi filosofici con l'altra decisiva categoria del Romanticismo, quella della *nostalgia*: la conciliazione tra spirito e materia, tra finito e infinito, tra soggetto ed oggetto, è avvenuta in un epoca del passato, è avvenuta nella Grecia classica: per questo i romantici si sentono esuli. Si tratta di un tema presente anche nella letteratura italiana, basti pensare a Foscolo. Gli uomini romantici si sentono esuli da una terra dell'armonia, in cui il cielo e la terra erano congiunti, il divino e l'umano erano uniti, gli dei erano simili a uomini e c'era un perfetto accordo tra lo spirituale ed il materiale. Quest'epoca è l'epoca della Grecia classica: c'è nei romantici una nostalgia della Grecia, che non ha niente a che vedere con la tendenza imitativa dell'arte classica propria del classicismo: si tratta di qualche cosa di diverso, di un sentirsi esuli, quello che può essere esemplificato proprio in certe poesie di Foscolo. Questa nostalgia, che ha fatto parlare della Germania romantica come della seconda Grecia, è particolarmente presente in Hölderlin. Questo poeta, che è nato nel 1770, quindi era coetaneo di Hegel, si è formato nel collegio di Tubinga insieme con Schelling ed Hegel. Questi tre giovani insieme piantarono l'albero della libertà quando ebbero le prime notizie del divampare della Rivoluzione francese, si giurarono insieme di non parlare mai di banalità in vita loro, ed elaborarono insieme un documento che è diventato uno dei grandi problemi della filologia della filosofia tedesca: il *Primo abbozzo di sistema dell'idealismo tedesco*, che non è firmato, per cui alcuni interpreti sostengono che sia un testo di Schelling, altri lo attribuiscono a Hegel in quanto è scritto

con la grafia di Hegel, altri lo vedono come ispirato da Hölderlin. Ci fu quindi un momento della giovinezza di questi tre giganti in cui le idee dell'uno si confondevano con quelle dell'altro. La nostalgia della Grecia è comune a tutti e tre. Ora vediamo in che cosa consiste questa Grecia ideale da cui il romantico è esule, leggiamo *Grecia* di Hölderlin:

> «Laggiù all'ombra dei platani dove tra i fiori correva il Cefiso e i giovani sognarono la gloria, dove Socrate conquistava i cuori, dove Aspasia incedeva in mezzo ai mirti, dove un grido alto di fraterna gioia dall'agorà sonora si levava, e creò il mio Platone Paradisi [*Platone creò la grande teoria delle idee, i grandi dialoghi*], dove inni solenni ravvivavano la primavera e fiumi di entusiasmo calavano dal monte sacro a Pallade – omaggio alla divina protettrice –, dove in mille dolci ore di poesia la vecchiezza vaniva come un sogno divino, là t'avessi io incontrato come da tempo ti incontrò il mio cuore».

Voglio rilevare solo due elementi. Ci sono da una parte Socrate, Platone, la caratterizzazione di momenti della storia in riferimento all'agorà, dall'altra parte c'è la natura della penisola ellenica. Anche in questi primi versi va rilevato lo stretto collegamento tra una natura mite e la fioritura di una grande civiltà: natura e cultura non sono spaccate, scisse, opposte l'una all'altra, ma sono una cosa sola nel pensiero romantico, cioè nella Grecia quale viene interpretata e vagheggiata dai romantici. Così, d'altra parte, l'individuo romantico non è un individuo scisso dalla totalità. Questa è una poesia d'amore rivolta a Diotima, il personaggio reale e ideale, come sempre avviene nei poeti, interlocutrice di Hölderlin, però la vicenda individuale si iscrive in una vicenda cosmica, storica: il rapporto individuale sarebbe stato diverso se i due fossero vissuti in Grecia. Gli individui non esistono come esseri separati dalla comunità e dalla storia:

> «Quale abbraccio diverso! Tu mi avresti cantato degli eroi di Maratona; il più bello di tutti gli entusiasmi avrebbe riso dai tuoi occhi ebbri; giovane avresti il cuore di vittoria, lo spirito lambito dall'alloro non premerebbe l'afa d'una vita che avaro il soffio del-

> la gioia allevia. Tramontata è la stella dell'amore? E l'alba rosea della giovinezza? Tu non sentisti dileguare gli anni, nella danza dorata delle ore. Eterni come la fiamma di Vesta coraggio e amore ardevano nei cuori, eterna come i frutti delle Esperidi gioiva l'orgogliosa giovinezza. Ah, in quei giorni migliori non invano avrebbe il cuore tuo grande e fraterno battuto per un popolo per cui fu così bello piangere di gioia. Attendi. Verrà l'ora, verrà certo, che separa il divino dal suo carcere. Muori. Nel cerchio della terra invano cerchi, nobile cuore, il tuo elemento».

Finita la Grecia, il divino è andato via, Hölderlin dice che gli dei se ne sono andati dalla terra, che c'è una situazione di deserto, di desolazione.

> «E l'eroina, l'Attica, è caduta. Sulle tombe dei figli degli Dei, nella rovina delle sale infrante, solitaria la gru sta nel suo lutto».

Viviamo fra le rovine di una antica civiltà, la natura si prende la rivincita su queste rovine, ma è muta anch'essa: finito il raccordo tra natura e cultura, c'è una cultura deserta, ma una natura che è smorta anch'essa.

> «La primavera torna col sorriso ma non ritrova più i suoi fratelli lungo la sacra valle dell'Ilisso, dormenti sotto i rovi e le macerie. Il desiderio vola a quella terra lontana, verso Anacreonte e Alceo, e là vorrei dormire, in un'angusta dimora, presso i santi, in Maratona».

Gli eroi di Maratona rappresentano per Hölderlin lo spirito greco contro il mondo orientale: la Grecia, la matrice della civiltà è stata difesa appunto a Maratona, per questo gli eroi di Maratona sono i santi di Hölderlin.

> «Ma siano queste lacrime le ultime che ora ho versato per l'amata Grecia: stridano le cesoie delle Parche, perché il mio cuore già appartiene ai morti».

La speranza di ripristinare la Grecia è una speranza illusoria.

L'ultima lettura che propongo è tratta da *Iperione. L'eremita in Grecia*, il romanzo di Hölderlin. Il titolo è significativo: si tratta un ritorno alla Grecia nella speranza che la Grecia si potesse emancipare dal dominio ottomano; questa speranza cade, il destino della Grecia è segnato, Hölderlin dice:

> «Lacune ed errori si incontrano ovunque e così anche qui [*cioè in Grecia*]. Ma una cosa è certa, che negli oggetti della loro arte si incontra, per lo più, l'uomo maturo. Qui non esistono la meschineria ed il mostruoso degli Egizi e dei Goti, qui ritrovo il senso umano e la forza umana. Essi si perdono meno degli altri negli estremi del soprasensibile e del sensibile. Più che altri dei, i loro dei restano nel bel mezzo dell'umano».

In Grecia gli dei sono a misura d'uomo, al contrario che in altre civiltà (si riferisce agli Egizi e ai Goti, gli Egizi significano la civiltà orientale ed i Goti la civiltà germanica, la civiltà del nord Europa), che sono tendenti all'abnorme, che tendono a vedere il divino come qualche cosa di mostruoso (che schiaccia l'umano, che non è a misura d'uomo) e che quindi segnano il distacco tra naturale e sovrannaturale, tra finito ed infinito. In Grecia il materiale e lo spirituale sono conciliati, umano e divino sono una sola cosa, appunto gli dei restano nel bel mezzo dell'umano. Prosegue:

> «L'Egitto sopporta senza dolore il despotismo dell'arbitrio, il figlio del Nord, senza reazione, il despotismo della legge, l'ingiustizia sotto forma di diritto; perché l'Egizio ha, già dal grembo materno, l'istinto dell'adorazione e dell'idolatria».

L'egizio e il figlio del Nord non sono uomini liberi, si sentono schiacciati da forze soverchianti, estranee, il greco invece sente il divino come qualche cosa che gli è vicino. Tutti gli altri popoli non hanno dato luogo a civiltà pari a quella greca perché si sono visti soverchiati dal sovrannaturale, il popolo greco invece ha conciliato naturale e sovrannaturale.

Hölderlin, ancora nell'*Iperione* scrive:

> «L'uomo che, durante la sua vita, non ha sentito in sé, almeno una sola volta, la piena, pura bellezza, quando, dentro di lui, le energie del suo essere giocavano, come i colori dell'arcobaleno, in reciproco intreccio, che mai ebbe a provare come, nell'ora dell'entusiasmo, tutto ritrovi un'intima armonia, quell'uomo non diventerà mai un filosofo dubitante; il suo spirito non è fatto per abbattere e tanto meno per costruire. Credetemi, chi dubita trova contraddizioni e manchevolezze in tutto quello che viene pensato, solo perché egli conosce l'armonia della perfetta bellezza, che non è mai pensata. Il pane secco che la ragione umana gli offre con buona intenzione, egli lo sdegna soltanto perché banchetta segretamente alla tavola degli dei».

Qual è il collegamento tra poesia e filosofia? La filosofia è dubbio, la filosofia è esercizio critico della ragione. La filosofia è demolizione delle certezze date per scontate dal senso comune. Ma questo è possibile in quanto il filosofo ha contemplato la pura bellezza, cioè ha contemplato l'armonia, ha contemplato la pienezza dell'essere, al cui confronto l'esistente gli risulta inadeguato. Il filosofo si pone in un atteggiamento di critica, di antagonismo rispetto all'esistente. Si mette in viaggio romanticamente verso una conciliazione con l'assoluto: ha colto l'armonia, ha colto la compenetrazione di ideale e di reale in una sorta di fase precedente, in una contemplazione di carattere estetico. Ha in sé il ricordo di questa armonia, e, alla luce di questo modello, di questa piena compenetrazione della materia da parte dell'ideale, da parte dello spirituale, tutto quello che si ritrova nel mondo esistente non lo soddisfa, e mette in moto la sua facoltà di critica inesausta. La poesia e l'arte, la contemplazione estetica sono matrici del dubbio filosofico, dell'atteggiamento filosofico. Ancora le ultime parole, quelle forse decisive:

> «Sognatore! – esclamò Diotima – per questo dubitavi anche tu. Ma gli Ateniesi!». «Sono totalmente con loro – dissi – La grande l'uno distinto in se stesso di Eraclito, la poteva trovare solamente un Greco, perché è l'essenza della poesia, e, prima che venisse trovata, non esisteva filosofia alcuna».

Per Hölderlin la filosofia consiste nel cimentarsi con il problema di Eraclito, vale a dire l'uno distinto in se stesso: a questo punto arriviamo a Schelling.

2. *Fichte: l'idealismo etico*

Assistiamo, a partire da Fichte, a quel fenomeno grandioso che è la nascita nella cultura romantica tedesca, che, già accennata da Kant, e in un crescendo fino ad Hegel, manifesterà una produttività intellettuale eccezionale. Di solito i filosofi dell'idealismo tedesco, Fichte, Schelling ed Hegel, non vengono inclusi all'interno del grande movimento culturale, del grande momento di civiltà del Romanticismo, ma in realtà – come abbiamo detto – la filosofia idealistica non è qualche cosa di estraneo rispetto alla cultura romantica, anzi ne costituisce un momento decisivo.

Kant aveva sostenuto che tutta la filosofia precedente a lui era viziata dal dogmatismo. Il dogma, la credenza non dimostrata, in cui la filosofia prekantiana sarebbe caduta, era quello della presupposizione dell'esistenza di un ordine, di leggi, presenti all'interno della natura. Kant invece sostiene che l'io è il legislatore della natura. Con Fichte abbiamo una definizione di dogmatismo ancora più radicale, che fa ricadere nel dogmatismo lo stesso Kant. Fichte cioè sostiene che tutta la filosofia precedente, Kant compreso, è dogmatica, in quanto ha creduto nel dogma dell'esistenza di una cosa in sé, di un mondo, di una realtà di per sé stante, indipendente dal soggetto umano. Tutta la filosofia precedente a Fichte, precedente alla fondazione dell'idealismo, ha pensato che venisse prima il mondo, prima la realtà materiale, prima l'oggetto e poi il soggetto. Invece le cose stanno esattamente all'opposto, come Fichte ritiene di poter dimostrare.

Proprio per questo Fichte è un filosofo difficile da capire, in quanto si pone un problema decisivo, quello della fondazione ultima della realtà e del sapere, un problema che tra l'altro ai giorni nostri è assolutamente fuori moda, in quanto viviamo in un periodo di re-

lativismo, di soggettivismo. Fichte invece, sull'onda di grandi eventi storici che danno fiducia nelle possibilità dell'uomo, è convinto che si possa arrivare a una fondazione ultima del sapere e della realtà. In questo senso la filosofia è per lui *dottrina della scienza*.

Che cosa vuol dire dottrina della scienza? Fichte pensa che le varie scienze sono subordinate a postulati, a princîpi, partono da affermazioni non dimostrate e poi procedono con catene deduttive. Le scienze fanno ricorso inoltre a concetti, a metodi, non discussi nell'ambito del discorso scientifico stesso. Questo è vero anche per la matematica: anch'essa, che è la scienza esatta per eccellenza, parte da postulati, cioè da affermazioni non dimostrate. Fichte sostiene che la filosofia è l'unica scienza che giustifica i fondamenti dei suoi stessi princîpi, è capace di autofondarsi e quindi è superiore alle altre scienze. In questo senso la filosofia è dottrina della scienza, cioè è la dottrina dei fondamenti ultimi, che sono decisivi anche per tutte le scienze.

In questa affermazione così decisa di un fondamento ultimo, Fichte parte dalla seguente considerazione: ci sono due possibilità di approccio alla conoscenza, una è quella che parte dall'oggetto, dalla cosa, dalla realtà, l'altra è quella che parte dal soggetto, dalla coscienza. Tutti i filosofi precedenti sono accomunati nella critica di aver preso le mosse dall'oggetto, dalla cosa, dalla realtà, Fichte invece sostiene che bisogna partire dal polo opposto, cioè dal soggetto, dall'io, dalla coscienza. Ribadisco questi termini perché in Fichte sono sostanzialmente sinonimi. Fra Kant e Fichte si è verificato uno sgretolamento del concetto di "cosa in sé", che permette a Fichte di affermare con molta decisione che bisogna partire dall'io, dal soggetto, eliminando completamente la cosa in sé. Il criticismo kantiano suscitò un dibattito intenso, e il risultato di questo dibattito fu lo sgretolamento del concetto di cosa in sé. La posizione dell'io, che Kant aveva installato al centro dell'attenzione, sostenendo che tutta la conoscenza è fenomenica e tutto è quale appare al soggetto, che ha una collocazione centrale, viene lentamente consolidata. I maggiori contributi a questa discussione vengono da Reinhold, Maimon, Jacobi, Schulze: sono essi ad allargare il concetto di coscienza e a

restringere quello di cosa in sé. La cosa in sé sarebbe la causa delle nostre intuizioni, che mettono in moto tutto il processo conoscitivo. Si obietta però a Kant che la categoria di causalità è appunto una delle dodici categorie e quindi si può usare – come Kant stesso sostiene – soltanto nel caso di una realtà già inquadrata nello spazio e nel tempo, altrimenti essa è adoperata impropriamente. Ora, come può Kant sostenere implicitamente che la cosa in sé è la *causa* delle intuizioni, se la cosa in sé per definizione è inconoscibile, come egli stesso afferma? Se la cosa in sé è qualche cosa di inconoscibile, essa fa parte del noumeno, del mondo soltanto pensabile, ma non conosciuto, è evidente che ad essa, come d'altra parte a Dio e all'anima, non si può applicare la categoria di causalità, che è una delle dodici categorie trascendentali dell'intelletto («trascendentali» significa che entrano in gioco, funzionano solo a contatto con un materiale sensibile, cioè con un materiale già inquadrato nello spazio e nel tempo). Quindi non si può affermare che la cosa in sé è causa delle sensazioni, anzi, a voler cavillare e a volere essere più kantiani di Kant, non si può dire neppure che la cosa in sé esiste, perché l'esistenza è essa stessa una delle dodici categorie, quindi, come non si può applicare a Dio, la categoria di esistenza non la si può applicare neppure alla cosa in sé. La cosa in sé si disgrega completamente. Dei due poli, l'io e la cosa in sé, uno cade: la cosa in sé si dissolve, di conseguenza rimane soltanto il soggetto, l'io, la coscienza.

Fichte parte dal fatto che c'è una conoscenza, c'è una esperienza, c'è un'intelligenza delle cose, cioè c'è un legame fra soggetto e oggetto; ora si tratta di capire se vengono prima le cose o viene prima l'io, la coscienza. Fichte nella *Dottrina della scienza* afferma:

> «Nell'intelligenza dunque, per usare un'immagine, vi è una doppia serie, dell'essere e del guardare, del reale e dell'ideale [*in altri termini ci sono l'oggetto ed il soggetto*]; ed è appunto nell'indivisibilità di questa doppia serie che consiste la sua essenza, la quale è dunque sintetica, mentre invece alla cosa non compete che una serie semplice, quella del reale e cioè dell'esser posto. Intelligenza e cosa sono perciò direttamente opposte, si trovano rispettivamente in due mondi, tra i quali non c'è ponte di passaggio».

Sembra un'affermazione complessa, e in verità si può dire che Fichte sia uno dei filosofi più difficili di tutta la storia della filosofia, ma è possibile una spiegazione chiara di questa frase. L'intelligenza, il sapere, la coscienza, il soggetto, l'io (li userò indistintamente scambiandoli tra loro in quanto sinonimi) da una parte e le cose dall'altra fanno parte di due mondi tra i quali non c'è ponte di passaggio.

L'Empirismo ed il Razionalismo, ma anche Kant stesso, si sono trovati di fronte a un problema irresolubile in quanto sono partiti da una concezione dualistica: ci sono le cose e c'è l'io, ci sono le cose che precedono l'io, ma Fichte rileva che se si parte dalle cose non si riesce a pervenire all'io. Gli empiristi si sono sforzati di arrivarci con il metodo induttivo, ma sono caduti nello scetticismo. I razionalisti con il metodo deduttivo a priori, ma il metodo deduttivo a priori, come già Kant ha dimostrato, implica un salto non giustificato, un passaggio indebito dal mondo delle costruzioni intellettuali al mondo reale. Kant stesso è caduto nel dualismo tra fenomeno e cosa in sé, tra realtà filtrata dal soggetto e realtà oggettiva in se stessa. In forma nuova il dualismo tra soggetto e oggetto è rimasto anche in Kant.

Procede Fichte:

> «Si tratta di dimostrare il passaggio dall'essere al rappresentare, ma questo è quanto i dogmatici non fanno né riescono a fare, perché il loro principio dà ragione soltanto dell'essere, ma non del rappresentare, che è direttamente opposto all'essere. È solo con un gran salto che i dogmatici passano ad un mondo del tutto estraneo al loro principio».

Passano dal mondo delle cose al mondo dell'io. Fichte aggiunge un elemento metodologico molto importante: i dogmatici, fra cui rientra a questo punto anche Kant, sbagliano nel vedere le cose come esterne le une alle altre, sostenendo che esiste il mondo ed esiste *anche* l'io. In questo modo non si riesce a capire qual è il legame tra l'entità mondo e l'entità io: c'è fra loro un rapporto di estraneità. Fichte con molta energia sostiene che questo è un metodo non filosofico, è come se affermasse 'fino a me non si è usato un metodo veramente

filosofico, perché il dire che ci sono varie cose, cioè il dire che c'è questo e c'è anche quest'altro, è estraneo alla filosofia'.

La filosofia, dice Fichte, non può usare la parola "anche", cioè non può procedere per enumerazione. I filosofi che lo hanno preceduto, e anche Kant stesso, hanno enumerato. Fichte sostiene che le scienze, che però sono inferiori alla filosofia, procedono per enumerazione e per esempio rilevano che ci sono stelle, pianeti, satelliti ecc., oppure ci sono insetti di questa, quella e quell'altra specie e sottospecie; le scienze cioè sono descrittive e quindi enumerano le cose che si trovano nel loro campo di osservazione, ne fanno la conta, le mettono l'una vicina all'altra: c'è una cosa, poi un'altra, poi un'altra, anche un'altra, ancora un'altra e così via. Invece la filosofia deve essere una scienza assolutamente *a priori*, fondata sul ragionamento, e non può procedere con l'enumerazione: l'enumerazione non fa parte della filosofia, che procede invece per deduzione.

Bisogna partire da un primo anello della catena e tutti gli altri debbono seguirne come conseguenze logiche; non si può aggiungere una cosa all'altra, non si può dire: c'è il mondo e poi c'è anche l'io, c'è l'oggetto e c'è anche il soggetto, perché questo errore porta al fatto che poi tra l'oggetto ed il soggetto non si riesce a creare un collegamento. Tutta la filosofia precedente (ma soprattutto Kant è presente in questa critica) è una filosofia dualistica. Fichte invece si sforza appunto di partire da un principio unico, che a questo punto dovrà essere il principio della coscienza, del soggetto, dell'io.

Leggiamo ancora dall'opera principale di Fichte:

> «Quell'essere, la cui essenza consiste puramente in questo, che esso pone se stesso come esistente, è l'io come assoluto soggetto. In quanto esso si pone è, ed in quanto è, si pone, e l'io perciò è assolutamente e necessariamente per l'io. Ciò che non esiste per se stesso non è io. Si domanderà certo: che cosa ero io dunque prima che giungessi all'autocoscienza? La risposta naturale a questa domanda è: io non ero affatto, perché io non ero io. Non si può pensare assolutamente a nulla, senza pensare in pari tempo il proprio io, come cosciente di se stesso; non si può mai astrarre dalla propria autocoscienza».

È un ragionamento che presenta qualche difficoltà perché non siamo abituati a questo tipo di impostazione: oggi siamo abituati a discorsi sulla genesi, ma non a discorsi sulla validità, pensiamo che per capire una cosa si debba risalire alla genesi della cosa, non si impostano mai i discorsi nel senso di saggiare la validità della cosa, la validità dal punto di vista logico. Che cosa voglio dire? Provo a fare qualche esempio. Se ci riferiamo all'evoluzionismo: c'è il mondo inorganico, poi nasce il mondo organico, che dà luogo a tutta una serie di forme sempre più complesse di vita fino a che nascono i mammiferi, ecc., poi dai primati superiori a un certo punto viene l'uomo che è autocosciente. Sulla base di questa visione del mondo materialistica l'io viene dopo il mondo: *prima* c'è il mondo, *poi* dal mondo si genera una complessità crescente da cui alla fine sboccia l'io, il pensiero, la razionalità umana. Viene prima il mondo e poi l'io. Questo è un processo genetico, cioè spiega la genesi dell'io dal punto di vista temporale, cronologico, invece il discorso che Fichte vuole fare è un discorso di validità puramente logica, indipendente dalla dimensione temporale. Questa è un'altra difficoltà del suo ragionamento. Quando, come vedremo tra un attimo, egli parla della successione di io, non-io e io empirico, la sua ben nota triade dialettica, non si sta riferendo a un fatto che avviene nel tempo, per cui veramente c'è un primo momento, un secondo momento ed un terzo momento: quei tre "momenti" sono in qualche modo contemporanei, sono "momenti" in senso logico, ma non in senso cronologico. Bisogna tenere presente che l'idealismo tedesco elabora discorsi di validità logica, non discorsi di genesi empirica, tanto più che Fichte, con tutto il rispetto per le scienze, dice che di genesi si occupano le scienze, ma esse sono sempre subordinate alla filosofia in quanto non sono capaci di autoconvalidarsi.

Provo a fare un esempio per spiegare la differenza fra genesi e validità.

Invece di riuscire a considerare veramente fino in fondo la validità estetica, invece di fare un discorso di validità per esempio, sull'*Infinito* di Leopardi, oppure sul *Sabato del villaggio*, molto spesso nei

manuali si trova un accumulo di notizie sulle circostanze sociali della vita a Recanati, della vita nella provincia italiana, oppure sulla malattia di Leopardi, sul suo animo chiuso, sull'autoritarismo del padre e cose di questo genere; ora, tutti questi fattori psicologici e sociologici sono fattori esterni che contribuiscono alla genesi accidentale dell'*Infinito* oppure del *Sabato del villaggio*, ma non dicono assolutamente nulla sulla validità estetica di queste poesie. Tanto è vero che probabilmente all'epoca di Leopardi ci saranno stati molti altri giovani vissuti in provincia, nella solitudine e nella malattia, ma non hanno prodotto niente di rilevante. I fattori sociologici e psicologici su cui oggi tanto ci si sofferma testimoniano del prevalere di una mentalità di carattere positivistico. Per la vittoria del Positivismo contro l'Idealismo, i fattori genetici, psicologici, sociologici, antropologici, ecc. vengono considerati dominanti, ma essi non spiegano niente circa la validità, sono fattori di contorno, ma non colgono il valore delle cose. Perciò per capire Fichte si deve fare un salto indietro e risalire a un periodo precedente alla impostazione positivistica oggi dominante. Per Fichte, anche se dal punto di vista cronologico, genetico, l'io viene *dopo*, dal punto di vista logico invece l'io è un *prius* assoluto. Per quale motivo? Per quanto abbiamo letto poco fa; le frasi erano un po' complesse ma il senso era questo: che l'io è conoscenza, è soggetto, è coscienza, ma nello stesso tempo è anche una cosa, cioè è quella cosa che è l'io. L'io come posizione iniziale assoluta. La prima formula della dialettica di Fichte è: «L'io pone se stesso», l'io nel porre se stesso pone sé come soggetto, ma anche come un'entità, come una cosa, quindi, ponendo l'io come inizio, si pongono sin dall'inizio l'essere e il sapere, la cosa e l'intelligenza della cosa, l'oggetto ed il soggetto. Se pongo come primo l'oggetto, la cosa, il mondo, non riesco a capire come scaturisce l'io; la nascita dell'io si spiegherà solo dal punto di vista genetico, della teoria dell'evoluzione, che però è un fatto esteriore, empirico, ma da un punto di vista logico debbo porre all'inizio l'io, in quanto nell'io ritrovo immediatamente, automaticamente, anche la cosa, cioè ritrovo tutte e due le serie, la serie della realtà e la serie della conoscenza, la serie del non-io e la serie dell'io.

L'io come *prius* assoluto permette di ricavare il non-io dal proprio interno perché ce l'ha già costitutivamente dentro, mentre se partissimo dal non-io, dall'oggetto, dal mondo, non potremmo più risalire all'io. Infatti la filosofia precedente è naufragata perché non riesce a compiere questo passaggio e deve fare un salto dogmatico.

Continua Fichte:

> «Non vi è nulla di posto originariamente, tranne l'io; e questo soltanto è posto assolutamente. Perciò un'opposizione assoluta non può aversi se non ponendo qualcosa di opposto all'io. Ma ciò che è opposto all'io è non-io. All'io è opposto assolutamente un non-io».

Nel momento in cui noi poniamo l'io, nello stesso momento (è un "momento" secondo solo dal punto di vista logico, ma è contemporaneo dal punto di vista cronologico) noi poniamo pure il non-io e ci ritroviamo tutte e due le serie, la serie del soggetto e la serie dell'oggetto. Per quale motivo? Perché l'io è coscienza, ma la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa, non esiste una coscienza vuota, quindi quando pongo l'io, la coscienza, pongo anche l'oggetto della coscienza, pongo anche il contenuto della coscienza, cioè pongo anche quello che non è coscienza. Visto che coscienza è sinonimo di io, nel porre quello che non è coscienza, pongo il non-io. Come dice Fichte: «L'io nel porre se stesso pone il non-io», perché l'io è coscienza, ma la coscienza è come uno specchio, e anche se rispecchia il vuoto pur sempre rispecchia qualche cosa; la coscienza implica costitutivamente in sé il concetto di essere coscienza di qualche cosa: se una coscienza non è coscienza di qualche cosa non è coscienza. *Coscienza* per gli idealisti non significa il sentimento morale, ma indica la consapevolezza. Essere consapevoli significa sempre essere consapevoli di qualche cosa, quindi, come nello specchio ci sono sempre lo specchio e la cosa che viene rispecchiata, l'immagine riflessa, così nella coscienza c'è sempre la coscienza e quello che è oggetto di coscienza, ci sono sempre l'io e il non-io.

Il primo grande esempio di questo tipo di ragionamento si trova

in Parmenide, il quale ha sostenuto che il pensiero è inscindibile dall'essere: grosso modo è lo stesso tipo di intuizione di Fichte. Non può esistere un pensiero che sia pensiero di niente, perché, ammesso che il pensiero sia il pensiero anche del niente, del vuoto, della morte, della nullità, la mente ha per oggetto il nulla, ha per oggetto il vuoto e quindi ha pur sempre un oggetto. Già Parmenide ha sottolineato che il pensiero è sempre inevitabilmente correlato all'essere. Allora, se prendo come entità di partenza il pensiero, la coscienza, mi ritrovo automaticamente dentro di quella anche l'essere e se il pensiero lo chiamo io, mi ritrovo qualche cosa di diverso dall'*io*, cioè mi ritrovo il *non-io*. Quindi l'io pone se stesso: primo momento della dialettica. Secondo momento: l'io, nel porre se stesso, pone il non-io, inevitabilmente.

> «Dalla proposizione materiale [*avente cioè un suo proprio contenuto, che è appunto l'io nella sua identità con se stesso*] io sono, derivò, facendo astrazione dal suo contenuto, quella puramente formale o logica A=A».

Che cosa significa che questa proposizione è materiale? Fichte qui polemizza con Kant perché vuol dire: «Quando affermo che l'io pone se stesso, pongo non solamente la forma del conoscere, a cui Kant si era limitato, ma pongo anche un contenuto». Implicitamente vuol dire che Kant ha avuto questo limite, che ha fatto un discorso sulla metà della conoscenza, cioè ha fatto il discorso della *Critica della ragion pura*, dove per "pura" si intendono strutture puramente formali, ma ha lasciato fuori il contenuto, e quel contenuto poi risale alla misteriosa e impenetrabile cosa in sé, e quindi si è ritrovato col dualismo di cui dicevamo. Con l'affermazione che l'*io pone se stesso* si parte invece da un'affermazione che è contemporaneamente forma e contenuto, in quanto ha come contenuto l'esistenza di quella cosa che è l'io. Mentre il punto di partenza di tutta la filosofia kantiana è soltanto la forma, e di fronte a questa forma si erge sempre il contenuto e si rimane all'interno del dualismo, per Fichte il contenuto è presente già nella forma, quindi il dualismo è superato.

Perché è così importante il superamento del dualismo? Qual è il problema? Kant a un certo punto nella *Critica della ragion pura* dice che l'uomo è prigioniero della propria soggettività, delle proprie forme, del fenomeno, e non si può avventurare alla conoscenza del reale, del mondo, perché il mondo è impenetrabile, è come l'oscuro mare che circonda un'isola. In altri termini, l'uomo di Kant è un uomo prigioniero della propria soggettività, ma se è prigioniero della sua soggettività, non conosce veramente il mondo, perché la cosa in sé nella sua oggettività è impenetrabile. Questo significa che l'uomo ha un forte limite, anche nella sua azione. Invece Fichte, che scrive nel 1794, veramente coglie tutte le grandi speranze della Rivoluzione francese (Fichte ha scritto anche un importante libro intitolato *Contributi alla rettifica dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*). Fichte crea una filosofia su basi rigorosamente fondate dal punto di vista logico per la quale l'uomo ha una potenza sconfinata, perché non è estraneo alla natura, non è circondato da una cosa in sé come Kant sostiene. L'uomo di Fichte produce egli stesso il non-io, quindi il non-io, il mondo, la natura, la realtà, non gli sono estranei; la filosofia di Fichte si avvia (perché poi il pieno compimento di questo processo si avrà in Hegel) ad essere una filosofia fortemente monistica, in cui c'è una sola realtà. Ma il fatto che ci sia una sola realtà, per l'uomo significa che egli è padrone di quella realtà, che il pensiero è pienamente compenetrato all'essere, l'io può dominare il non-io, cioè l'uomo può essere il signore del mondo. Si tratta di una filosofia che dà all'uomo la base di un possibile progresso indefinito. Torniamo alla prima affermazione: «io sono io», che è una posizione di forma e contenuto contemporaneamente. Da questa affermazione si astrae l'aspetto formale, che è il primo principio della logica, il principio di identità A=A.

> «Dalla proposizione annunciata nel presente paragrafo deriva, per legge dell'identica astrazione, il principio logico A=non A, che io chiamerei principio dell'opposizione».

Si tratta di un aspetto che considereremo meglio nella dialettica

hegeliana, va sottolineato però che qui si apre un altro discorso di estrema importanza. Nella situazione precedente a Fichte, A=A e B=B, ma questo è il mondo della separatezza, delle cose esterne le une alle altre, per cui esiste la realtà A e la realtà B, esiste l'uomo ed esiste il mondo, esiste la ragione da una parte, esiste la storia dall'altra, sono realtà diverse e non comunicanti tra loro, in quanto vale il principio di identità. Anche Kant è fermo a una dialettica dicotomica (cioè a due termini): c'è la tesi e l'antitesi, c'è A e c'è B, A=A e B=B, queste due entità non comunicano tra loro. Invece dire che A diventa uguale a non-A, cioè che l'io dà luogo al non-io, significa che c'è un'essenziale unità delle cose, all'interno delle quali si viene a sviluppare la contraddizione.

Solo in apparenza stiamo parlando di entità astratte: il pensiero dialettico, che sboccia con Fichte e si realizza in Hegel, è stato poi messo da parte insieme con le aspettative di emancipazione dell'umanità maturate con la Rivoluzione francese: dal 1789 al 1848 la borghesia fa la sua rivoluzione, pensa di poter emancipare tutta l'umanità, combatte in nome della libertà, della fratellanza e dell'uguaglianza: dopo il 1848 essa si rende conto di non essere una classe emancipatrice in via definitiva in quanto essa stessa opprime un'altra classe, si trova sulle barricate del '48 gli operai, i proletari, arresta lo sviluppo della sua più grande cultura e in buona parte la rimuove, la dimentica. Dopo il 1848 siamo entrati in un periodo di decadenza culturale che continua fino ai giorni nostri. Il grande pensiero borghese nato a ridosso della Rivoluzione francese con la prospettiva dell'emancipazione completa dell'umanità, della liberazione di tutte le sue energie, è il pensiero che la stessa cultura dominante ha dovuto dimenticare in favore del pensiero della decadenza, cioè del Positivismo da una parte e dell'Esistenzialismo dall'altra. Il grande pensiero fichtiano, idealistico, romantico, hegeliano è stato cancellato, non è più qualche cosa di vivo nella cultura contemporanea. Il fatto di affermare esclusivamente la mentalità secondo cui A=A e B=B dipende in qualche modo dalla speranza patologica dei gruppi dominanti che la storia si sia fermata, perché invece se la storia è au-

tocontraddittoria, il fatto che al feudalesimo è venuto a succedere il capitalismo implica che a questo seguirà qualche altra cosa, un nuovo assetto dei rapporti umani. Per questo la borghesia cancella il pensiero fichtiano, hegeliano, dialettico, e torna a modalità di pensiero precedenti, convincendosi che le cose sono ognuna semplicemente uguale a se stessa.

Procediamo con la lettura.

> «Il non-io, solo in tanto può essere posto, in quanto nell'io, nell'identica coscienza a se stessa, è posto un io al quale il non-io può essere opposto. Ora, il non-io deve essere posto nella coscienza identico a se stesso, ed in questa medesima coscienza deve essere posto anche l'io [*l'io empirico*] in quanto opposto al non-io».

Viene sostenuto che se all'io si contrappone il non-io, l'io non è più l'io iniziale assoluto, ma diventa qualche cosa di diverso, in quanto viene limitato, non è più l'io assoluto (assoluto significa *ab-solutus*, cioè sciolto da vincoli), assolutamente libero. Nella prima fase della dialettica l'io pone se stesso, c'è solo l'io: la libertà consiste nel non avere costrizione esteriore; l'io originario, essendo solo, è assolutamente libero, è "assoluto" appunto, è sciolto da vincoli, è libero. All'origine per Fichte c'è l'io, ma questo equivale a dire che all'origine c'è la libertà, perché l'io non è condizionato da niente che sia fuori di sé, nel primo momento logico non ha un non-io che lo limiti, quindi è assoluto, è del tutto libero. Il cominciamento, l'inizio logico della realtà è l'io con la "I" maiuscola, ovvero la libertà, ovvero l'assoluto.

Abbiamo detto però che l'io, essendo coscienza, immediatamente deve contrapporre a sé un contenuto, cioè un oggetto, un non-io, ma nel momento in cui c'è un non-io che si contrappone all'io, l'io non è più io con la "I" maiuscola, illimitato, assolutamente libero, bensì è limitato dal non-io, e quindi diventa un io limitato, cioè un io empirico. Il terzo momento della dialettica è dato da questa formula: «l'io oppone, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile». La terza fase della dialettica è quella della nascita degli io empirici, dei

soggetti umani concretamente esistenti, gli io divisibili, limitati, opposti al non-io. L'io empirico a questo punto non è semplicemente l'uomo di una razza, di un paese: l'uomo singolo è scaturigine dell'io con la "I" maiuscola, cioè dell'io assoluto, della libertà assoluta, di conseguenza la sua vera natura è la libertà, e tutta la vita dell'uomo, dell'umanità nel suo complesso, nella sua interezza, sarà uno sforzo di riattingimento della libertà superando di volta in volta gli ostacoli che sono posti dal non-io. La storia sarà la storia del tentativo di ritornare, metaforicamente, alla situazione di io puro, di io assoluto, di assoluta libertà. Tutta la storia umana sarà la storia della progressiva liberazione dell'uomo, liberazione dal non-io, cioè da quello che non è umano, da quello che non è razionale. Il non-io da cui l'uomo si deve continuamente liberare potrà prendere tantissime forme, prima di tutto quelle dell'ostilità della natura (poi Schelling rimprovererà a Fichte questa visione riduttiva della natura). Per Fichte l'uomo è condizionato per esempio dalle intemperie, è condizionato dalla furia degli elementi, dalle piene dei fiumi, da tutti gli aspetti ostili della natura, e cerca di vincerli con la propria opera ispirata alla ragione. L'uomo è condizionato dall'oscurità della notte, che gli incute terrore, gli impedisce di lavorare, allora cerca mezzi per vincere il non-io dell'oscurità, delle tenebre e inventa strumenti per rendere chiara la notte. L'uomo è schiavo delle malattie, ma sempre più la storia dell'umanità è una storia di vittoria contro le malattie, che costituiscono limitazioni della libertà dell'uomo. Tutta la storia delle scienze, della tecnica, tutta la storia dell'umanità è una storia di progressivo avanzamento della libertà, in quanto l'uomo allarga il proprio spazio di indipendenza rispetto alla natura.

Il non-io è tutto quello che non è ragione, quindi il non-io si può annidare anche nell'uomo stesso. Prima di tutto è presente nella società, nelle tirannie, in tutte le forme in cui la libertà dell'individuo è conculcata, è ostacolata. La storia è storia di liberazione dell'uomo dalla schiavitù, dalle oppressioni, dai dispotismi.

L'uomo si deve liberare anche da un non-io interno, in quanto all'interno dell'uomo non è presente solo la ragione, ma ci sono anche

quelle che Kant ha chiamato inclinazioni. Quindi l'uomo deve lottare per superare anche gli ostacoli interni alla propria liberazione. La propria liberazione consisterebbe nell'arrivare alla libertà assoluta, cioè alla razionalità assoluta, alla coscienza assoluta delle origini: *libertà*, come per Kant, coincide con *razionalità*. Rispetto a questo l'uomo ha molte passioni e inclinazioni che lo spingono in altre direzioni.

Siamo in presenza di una visione titanica dell'uomo (il titanismo, come si è detto, è uno degli aspetti del Romanticismo): per Fichte l'uomo, come un titano, continuamente lotta contro il non-io, contro la natura, contro gli altri uomini che ostacolano la sua libertà e contro gli ostacoli interni alla propria libertà. Una volta che l'uomo, per Fichte, ha superato un ostacolo, quindi ha ampliato la libertà, vede riemergere a un livello superiore, a un livello più complesso, un'altra forma di ostacolo, cioè un altro aspetto del non-io, e deve continuamente proiettarsi contro questi nuovi ostacoli e superare le nuove manifestazioni del non-io per affermare l'io, cioè l'indipendenza da ogni condizionamento, la libertà. È chiaro che questo compito è infinito, che le generazioni non bastano per arrivare a esaurirlo: l'individuo, ma anche intere nazioni, intere generazioni non bastano per raggiungere la libertà, anzi la libertà è qualche cosa che nella sua purezza è irraggiungibile.

L'uomo progressivamente amplia i propri orizzonti di libertà, ma non ci si può illudere sul fatto che possa raggiungere la perfetta libertà, cioè ritornare allo stadio di io assoluto. In questo si profila un parallelo significativo con la poesia di Foscolo. Foscolo è vissuto più o meno contemporaneamente a Fichte, è morto tredici anni dopo. Anche se Foscolo è vissuto in Svizzera e conosceva il tedesco, probabilmente non ha letto Fichte, ma questo tipo di impostazione della visione della storia umana era qualcosa che circolava negli intelletti più lucidi di quell'età, un'età che aveva vissuto l'empito di libertà della rivoluzione, e poi, nel caso di Fichte e di Foscolo, le lotte di liberazione contro Napoleone, che avevano portato a una ripresa degli ideali di libertà, intesa anche come libertà dei popoli. Fichte ha scritto i *Discorsi alla nazione tedesca* proprio per sollevare lo spirito tede-

sco contro l'invasione napoleonica. Dopo la Rivoluzione francese, il tema della libertà come libertà dei popoli aveva avuto una larghissima circolazione, era presente in Fichte, era presente in Foscolo. Ci sono in Fichte espressioni che ricordano la filosofia implicita nei *Sepolcri* di Foscolo: noi abbiamo un compito di progresso, questo compito di progresso non lo portiamo avanti soltanto noi della nostra generazione, ma esso viene continuato dalle generazioni che si succedono le une alle altre; bisogna andarsi a ispirare ai sepolcri dei grandi proprio per attingere energie per portare più in avanti il compito di progresso, il compito di libertà. C'è in Foscolo lo stesso concetto di Fichte di un compito che è di tutta l'umanità, che le generazioni si passano l'una all'altra come corridori a staffetta che si passano un testimone. C'è anche una forte analogia nel concetto di immortalità, in quanto per Fichte l'immortalità dell'uomo consiste nell'immortalità del compito che si è dato: sono mortale, ma divento immortale perché il piccolo aiuto che posso dare all'ampliarsi degli orizzonti umani, il piccolo contributo che posso dare alla libertà dell'uomo, si sommerà a quello degli altri, e siccome gli altri continueranno il mio compito di libertà, io sarò immortale, nel senso che quello che di positivo ho fatto lo proseguirò negli altri, o, meglio, proseguirà negli altri.

Passo alle citazioni dalla *Missione dell'uomo*, del 1800:

> «La tua missione non è il mero sapere, ma agire secondo il tuo sapere: così risuona anche nel più profondo della mia anima, non appena io mi raccolgo soltanto un attimo e osservo me stesso. Tu non esisti per contemplare ed osservare oziosamente te stesso o per meditare malinconicamente le tue sacrosante sensazioni, no, tu esisti per agire, il tuo agire e soltanto il tuo agire determina il tuo valore».

La filosofia di Fichte viene definita *idealismo etico*: Fichte riprende la superiorità della ragion pratica rispetto alla ragion pura già affermata da Kant. Per Fichte conoscere il non-io serve soltanto a capire meglio come affrontarlo: la conoscenza è subordinata alla pratica, e la pratica è finalizzata a superare gli ostacoli del non-io. Questa visione implica una centralità del ruolo dell'intellettuale, su cui Fichte ha

scritto un'opera minore, ma importantissima, *La missione del dotto*. Quale sarebbe la missione dell'uomo di cultura? Esattamente quella che oggi gli uomini di cultura non si assumono: il dotto deve individuare quali sono gli ostacoli che il non-io pone nell'epoca storica, per aiutare l'uomo a elaborare la strategia migliore, atta a superare questi ostacoli. Ogni epoca storica presenta determinati aspetti del non-io, infatti abbiamo detto che, superati certi ostacoli, ne nascono altri. L'uomo di cultura ha uno sguardo più lucido, ha il compito di guardare più lontano, cioè di vedere quali sono gli ostacoli che si frappongono all'ulteriore liberazione dell'umanità, deve costituire l'avanguardia dell'umanità che combatte per la propria libertà, deve essere quello che, col suo lucido intelletto, scorge prima degli altri gli ostacoli e segna la rotta del progresso.

Questa è la missione del dotto per Fichte, che ribadisce la finalizzazione pratica del conoscere:

> «In breve, non esiste affatto per me un puro e semplice essere, che non mi riguardi e che io contempli solo per il gusto di contemplarlo; quello che in generale esiste per me, esiste solo mediante la sua relazione con me. Ma ovunque è possibile solo una relazione con me e tutte le altre sono soltanto sottospecie di questa: la mia missione di agire moralmente. Il mio mondo è oggetto e sfera dei miei doveri, e assolutamente niente altro; un altro mondo, o altre qualità del mio mondo non esistono per me».

Non c'è un mondo esistente di per se stesso, non esiste una realtà che sta lì per essere contemplata: il mondo è sempre in relazione al soggetto, ma nel senso che esso è oggetto e sfera dei doveri e assolutamente niente altro. Come dice in un altro brano: «Il mondo è il materiale del dovere reso accessibile ai sensi». Come per Kant, quando si parla di io, di soggetto, si intende la ragione, non si intendono le inclinazioni: il mondo deve essere trasformato da me per i miei fini, dove questo *me* è l'io penso di Kant, è l'io assoluto di Fichte, cioè è l'assoluta razionalità. Il mondo deve essere ridotto a misura dell'uomo, dove per "uomo" si intende l'essere razionale, e la libertà

dell'uomo coincide con la sua razionalità, non coincide con le sue inclinazioni: si tratta dell'uomo con la "U" maiuscola.

> «Non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire; la ragion pratica è la radice di ogni ragione. Le leggi dell'agire sono immediatamente certe per gli esseri razionali».

Anche qui si avverte un riecheggiamento di Kant: per Kant l'imperativo c'è, non bisogna dimostrarlo, è una presenza nell'uomo, come voce del dovere, quindi le leggi dell'agire sono immediatamente certe per gli esseri razionali.

> «Il loro mondo è certo solo per il fatto che quelle sono certe. Non possiamo sottrarci alle prime senza che per noi il mondo e con esso noi stessi si sprofondi nell'assoluto nulla. Noi ci solleviamo da questo nulla e ci conserviamo oltre questo nulla solo mediante la nostra moralità».

Perché altrimenti si tratterebbe di un mondo che è pura esteriorità, è insignificante, è assolutamente privo di ogni valore e di ogni senso. Il mondo ha valore in relazione al nostro compito di progressiva liberazione, cioè di affermazione dell'io, vale a dire di affermazione dei valori superiori dell'uomo.

> «Posto questo collegamento, la proposizione sopra formulata: "l'uomo è perché è", si trasforma nella seguente: "l'uomo deve essere ciò che egli è, unicamente per ciò che egli è", ossia tutto ciò che egli è, deve essere ricondotto al suo io puro».

Che cosa vuole dire Fichte? Siamo in presenza di un'affermazione di radicale umanesimo: non c'è niente di superiore all'uomo, non c'è niente di superiore all'io. Qual è il compito dell'uomo? Quello di diventare più uomo, cioè quello di diventare più razionale e più libero; l'uomo è zavorrato, appesantito, schiacciato dall'io empirico, è diventato io limitato, deve riattingere la propria natura di assoluta libertà, cioè deve ritornare allo stadio di io puro, assoluto, di asso-

luta razionalità, deve sconfiggere, per essere veramente uomo, tutto quello che è irrazionale nel mondo. Questo è il compito dell'umanità. Altri motivi per giustificare l'esistenza, di carattere trascendente oppure di carattere invece egoistico, non si possono fondare: si può semplicemente partire dal fatto che l'uomo esiste in quanto essere razionale e quindi il suo compito non è altro che quello di perfezionare la propria razionalità, di imporre al mondo la propria razionalità. In fondo è la stessa idealità che era presente nell'Umanesimo italiano: l'uomo deve perfezionare la propria natura, arrivare a realizzare in maniera più perfetta la propria natura stessa.

> «Tutto ciò che egli è, deve esserlo unicamente perciò che è un io; e ciò che egli non può essere, in quanto è un io, egli non deve assolutamente cercare di essere».

L'uomo deve tendere alla razionalità. Di conseguenza quello che è esteriorità, quello che non è la sua interiorità, la sua coscienza, la sua ragione, lo porterebbero a perdere se stesso. Se l'uomo sprofonda nella materia (oggi si potrebbe dire nel consumo) sprofonda nel non-io, cioè pretende di realizzarsi in qualche cosa che è esterno a sé, e quindi, invece di realizzarsi, si perde. Il mondo del consumo è un mondo di perdita dell'io, nel linguaggio del pensiero successivo è un mondo di alienazione, in cui c'è altro da sé, in termini fichtiani non c'è l'io, ma il contrario dell'io, cioè il non-io. Per Fichte ci si potrà realizzare soltanto se si realizzerà la propria superiore interiorità, cioè la razionalità. Se ci si volge ad accumulare ricchezze, a perseguire carriere, oppure a fruire di beni – tutte esteriorità rispetto all'io – non si conseguirà la realizzazione dell'io, bensì la perdita dell'io, l'annientamento dell'io, il non-io.

> «Poiché l'uomo è fine a se stesso, egli deve determinarsi da sé e non lasciarsi mai determinare da qualcosa di esterno. Egli deve essere ciò che è, soltanto perché egli vuole e deve voler essere così. L'io empirico deve essere determinato nel modo in cui potrebbe essere determinato eternamente. Esprimerei dunque il principio della morale con la formula seguente: "agisci in modo

> che tu possa pensare la massima della tua volontà come legge eterna per te"».

È chiaro che anche qui Fichte sta seguendo le orme di Kant, ma dice qualche cosa di più forte di Kant stesso. Kant afferma: «Agisci in modo che la tua volontà possa valere come legislatrice universale». È come se Fichte dicesse: 'Non puoi agire immerso nella banalità, pensando che potresti fare questo, poi potresti fare quest'altro, ecc. No, in ogni circostanza c'è una sola cosa che puoi fare per ampliare gli orizzonti della libertà. Se tu non fai esattamente quel passo, compi una banalità, ti perdi nel non-io, ti perdi nell'esteriorità. Devi invece agire in ogni momento pensando che quel momento è un momento decisivo, perché in te si gioca l'umanità, ma l'umanità che è in gioco in te lo è in tutti gli altri uomini'. Ogni momento in cui ci si lascia andare a un'esteriorità, a una banalità, a una dissipazione, a un cedimento all'egoismo, alle inclinazioni, è un momento in cui invece di vincere l'umanità, invece di far fare quell'altro piccolissimo passo in avanti all'umanità sulla via della sua liberazione (capire un problema, rimuovere un ostacolo pratico, ecc.) vince l'esterno, cioè vince il non-io, e allora non ci si iscrive nell'eternità, ci si iscrive nell'inferno della banalità quotidiana.

> «L'uomo ha la missione di vivere in società; egli deve vivere in società; se viene isolato, non è un uomo intero e completo, anzi contraddice a se stesso».

Il cammino di liberazione per Fichte non può avvenire se non in comunicazione con gli altri io. Per Fichte il concetto di "io" non è di carattere solipsistico, egoistico: l'io è la struttura trascendentale comune a tutti gli uomini; quando parla di io, parla in sostanza dell'umanità. Non è possibile la realizzazione della libertà se non all'interno della comunità.

> «Dice Rousseau: taluni si ritengono padroni di altri uomini, mentre sono invece più schiavi di loro, ma avrebbe potuto dire ancora più esattamente: chiunque si ritiene padrone di altri uo-

mini è uno schiavo egli stesso. Se anche non sempre lo sia in realtà, pure ha certamente un'anima da schiavo e striscerà bassamente ai piedi del primo che sia più forte di lui e lo sottometta. È davvero libero solo colui che vuol rendere libero tutto ciò che lo circonda, e che riesce a diffondere effettivamente intorno a sé la libertà, grazie ad un'influenza di efficacia sicura, anche se l'origine di essa possa passare inosservata».

È qui ripreso il concetto kantiano espresso nella seconda formula dell'imperativo categorico per cui gli uomini sono tutti fini in sé, cioè sono tutti membri dell'umanità razionale, quindi non si deve mai avere un atteggiamento di strumentalità verso l'altro uomo.

«A nessuno è lecito agire su altri uomini come su materia bruta o sull'animale, onde realizzare per mezzo loro un qualsiasi scopo suo senza far conto alcuno della loro libertà. Non gli è concesso neppure rendere virtuoso o saggio o felice alcun essere ragionevole contro la sua volontà. A prescindere dal fatto che questo sforzo sarebbe vano, che nessuno può divenire virtuoso o saggio o felice se non col proprio lavoro e con la propria fatica, è certo che egli non deve neppure volerlo fare, quand'anche potesse o credesse di potere, perché ciò è ingiusto ed egli si porrebbe così in contraddizione con se stesso. Il fine supremo ed ultimo della società è la completa unità e l'intimo consentimento di tutti i suoi membri».

Giungiamo alla visione molto simile a quella del Foscolo cui si è accennato.

«Si accresce il senso della nostra dignità quando diciamo a noi stessi ciò che ognuno di noi può dire a se medesimo: – La mia esistenza non è inutile e senza scopo, io sono un anello necessario della grande catena che si inizia con l'elevarsi del primo uomo alla piena coscienza della sua esistenza e si protende verso l'eternità. Quanti mai tra gli uomini furono grandi e saggi e nobili, tutti quei benefattori del genere umano dei quali io apprendo i nomi segnati nella storia del mondo, e quelli più numerosi ancora i cui meriti vivono nelle opere sussistenti ancora senza che si ricordino i loro nomi, tutti questi hanno lavorato per me».

Viene qui espresso un concetto che sarà proprio della cultura dell' '800, dello storicismo: noi non siamo i primi venuti su questa terra, ma arriviamo buoni ultimi, e tutto quello che siamo, la libertà che già abbiamo raggiunto, il fatto che possiamo accendere la luce e leggiamo ecc., il percorso della libertà è stato spianato da tantissimi uomini, alcuni dei quali sono ricordati come geni, come Galvani, Volta, coloro che hanno scoperto l'elettricità, ecc., altri sono oscuri, sono scomparsi senza lasciare i loro nomi, ma senza il loro contributo noi non saremmo liberi di poter stare a discutere in questa sala, saremmo schiavi delle tenebre, non potremmo leggere, tanto per fare il primo rilievo che viene in mente dalla situazione in cui ci troviamo. Noi siamo quello che siamo (ci troviamo ad un certo punto nel cammino della libertà), grazie a tutti gli sforzi di liberazione compiuti dai nostri avi, anche quelli di cui non ricordiamo i nomi.

> «Io ho raccolto la messe per cui essi lavorarono; io ricalco su questa terra che essi abitarono le loro orme benefiche. Io posso, tosto ch'io voglia, dar mano a quello stesso compito nobilissimo che essi si erano imposto, di rendere sempre più saggi e felici i nostri fratelli; io posso continuare a costruire da questo punto dove essi dovettero cessare; io posso portare più vicino al compimento quel tempio magnifico che essi dovettero lasciare incompiuto».

È il medesimo concetto, che anche Foscolo esprime con chiarezza, dell'opera che rimane incompiuta dal singolo individuo e viene proseguita dalle generazioni nel loro succedersi.

> «Ma anch'io dovrò cessare dall'opera mia come loro, potrà obbiettarsi qualcuno. Oh, è questo il pensiero più sublime di tutti. Se io assumo su di me quel compito nobilissimo, non potrò mai giungerne al termine; e quanto è certo che è mia missione l'assumerlo, è anche certo che io non potrò mai cessare di operare e quindi non potrò mai cessare di essere. Quello che si suol chiamare morte, non può troncare l'opera mia, perché la mia opera deve essere compiuta, e non può essere compiuta in nessun momento

> del tempo, perciò alla mia esistenza non è fissato nessun termine nel tempo ed io sono eterno. Col fatto stesso di assumere quel compito sommo, io ho conquistato per me l'eternità. Io sollevo fieramente il mio capo verso le rocce minacciose, verso le cascate furibonde, verso le nubi che si schiantano ondeggiando in un oceano di fuoco e dico: io sono eterno e sfido il vostro potere! Precipitate tutti su di me, e tu cielo, tu terra, mescolatevi in un selvaggio tumulto, e voi tutti elementi, spumeggiate e infuriate, stritolate nella lotta selvaggia sin l'ultimo atomo di quel corpo che io dico mio: la mia volontà sola, col suo sacro proposito, continuerà a librarsi con impavida audacia sulle rovine dell'universo, poiché io ho assunto la mia missione e questa è più duratura di voi, essa è eterna ed io sono eterno con essa».

Questo brano costituisce una sorta di manifesto del titanismo romantico.

È utile accennare a un'altra opera, minore, di Fichte, cioè *Lo Stato commerciale chiuso*: Fichte è stato an che un grande filosofo della politica, è stato il primo che ha iniziato a superare la visione liberale dello Stato. In un primo momento Fichte sostiene, come già aveva sostenuto Kant, che lo Stato ha soltanto il compito di impedire che una persona prevarichi e invada la sfera di libertà di un'altra, quindi lo Stato è una specie di arbitro (secondo la concezione dello Stato liberale), che deve semplicemente tutelare le sfere di libertà degli individui. Nella fase matura invece Fichte apre la strada alla grande concezione hegeliana dello Stato, con un'intuizione singolare, ma molto importante. Proprio partendo dal fatto che l'uomo è portatore di diritti, Fichte si sofferma sul diritto di proprietà e dice che la proprietà è ammissibile soltanto se viene conseguita in base al lavoro. È vero che il diritto all'esistenza, il diritto alla proprietà, sono diritti inalienabili, fondamentali per l'uomo, però l'uomo si mantiene in vita, e mantiene una proprietà quale gli serve per sopravvivere, soltanto in base al lavoro. Lo Stato ha un compito fondamentale, cioè quello di garantire la dignità del lavoro a tutti i suoi cittadini. Fichte sostiene che, per conseguire questo scopo, lo Stato deve accentrare tutti i mezzi della produzione, e deve chiudersi rispetto agli altri Stati, per

poter mettere in moto tutte le proprie forze, tutte le proprie energie produttive. Con questo Fichte delinea uno Stato che non è semplicemente il garante giuridico delle libertà, ma che deve fortemente agire nell'economia, e soprattutto deve garantire non solo *formalmente* la libertà dei cittadini, ma la deve garantire *sostanzialmente* a partire proprio dalla dignità del lavoro per ogni cittadino. In questo, Fichte è un precursore delle concezioni statali di Hegel e di certi aspetti dello stesso marxismo, della filosofia del socialismo successiva.

3. *Schelling: l'idealismo estetico*

Il grande problema della filosofia idealistica, e prima di tutto della filosofia schellinghiana, è quello della conciliazione dell'uno con il molteplice, ovvero, dell'infinito, dell'assoluto, con il finito.

Come raccordo tra quello che abbiamo detto sul Romanticismo e il pensiero di Schelling ricordo una frase che caratterizza tutta la filosofia di Schelling, il quale afferma in maniera lapidaria:

> «Io credo che il passaggio dall'infinito al finito costituisca il problema di ogni filosofia».

In effetti tutta la sua filosofia non è altro che il tentativo di risolvere questo problema. Tentativo che però, purtroppo, si può considerare non riuscito. Ripeto: «Io credo che il passaggio dall'infinito al finito costituisca il problema di ogni filosofia»: il problema dell'uno che si scinde in se stesso, il problema del rapporto tra uno e molteplice, tra infinito e finito. Parto da questa affermazione perché ci mette già in una situazione di superamento di Fichte. Schelling si pone direttamente il problema dell'assoluto, cioè del passaggio dall'infinito al finito. In questo senso è all'interno del pensiero romantico. L'assoluto è, al di là dell'io fichtiano, qualche cosa che comprende in sé l'infinito e il finito, il soggetto e l'oggetto, l'io ed il mondo. Ora, se la totalità è l'unione di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di spirito e materia, di io e mondo, dice Schelling, si potranno avere

due tipi di filosofia: o si cercherà di operare un passaggio dall'oggetto al soggetto, di vedere il rapporto tra oggetto e soggetto a partire dall'oggetto, oppure si potrà fare l'inverso, si potrà partire dal soggetto per arrivare all'oggetto. Schelling articola questa sua posizione dopo i primi confronti con la filosofia fichtiana, a cui in un primo momento aderisce, già intorno ai venti, ventidue anni.

Schelling ha avuto una parabola molto particolare. Le idee di cui parleremo subito sono state concepite da lui prima dei venticinque anni, addirittura il primo scritto importante risale a vent'anni. Poi c'è stata una pausa lunghissima, una pausa che soprattutto è dominata dalla figura di Hegel; dopo il tramonto dell'hegelismo riemerge Schelling, uno Schelling che ha approfondito il problema del rapporto con l'assoluto, ma sfociando nel misticismo e creando la premessa per tutto l'irrazionalismo dell'800. Si tratta dunque di un filosofo che ha avuto una parabola lunga: già a quindici, sedici anni dialogava con Hegel e iniziò a scrivere i primi abbozzi di opere filosofiche. A venticinque il suo sistema è praticamente concluso, poi ha una lunga pausa e alla fine riemerge come un filosofo irrazionalista.

Consideriamo prima la fase prettamente idealistica:

> «Nello stesso fatto del sapere, l'oggettivo ed il soggettivo sono così uniti che non si può dire a quale dei due tocchi la priorità».

Assoluto è indistinzione di soggettivo e di oggettivo, non si può dire a quale dei due tocchi la priorità.

> «Non c'è qui un primo e un secondo: sono entrambi contemporanei e formano un tutto unico. A volere spiegare questa identità debbo già averla soppressa».

Se cerco di spiegare l'identità, già mi pongo l'identità come oggetto, e allora mi trovo all'interno del dualismo tra soggetto e oggetto e ho soppresso l'identità. In questo c'è già tutto Schelling: se parlo dell'identità, se me la pongo come oggetto di conoscenza, essa non è più identità di soggetto e oggetto, è diventato oggetto della mia conoscenza di soggetto, e allora sono già all'interno del dualismo, già

non posso più cogliere l'identità, non la posso più esprimere. Qual è la conseguenza? La conseguenza è che l'assoluto, come assoluta identità, si potrà cogliere soltanto con un atto extrarazionale, con una facoltà che non passa per la ragione, non passa per il linguaggio, perché, come è noto, *logos* significa sia linguaggio sia ragione: ci sono già le premesse del misticismo, dell'irrazionalismo in cui Schelling va a sfociare.

> «A volere spiegare questa identità debbo già averla soppressa. Per poterla spiegare, poiché per me non è dato altro all'infuori di quei due fattori del sapere, necessariamente devo preporre l'uno all'altro, uscire dall'uno per venire all'altro. Da quale dei due si esca non è determinato dalla questione. Ora, sono possibili due casi: o è posto come primo l'oggettivo e si domanda come si aggiunga un soggettivo che si accorda con esso (e si ha la filosofia della natura)».

O si parte dall'oggetto e si deve spiegare come nasce il soggetto, e si ha la filosofia della natura, oppure, una volta che si sono divisi soggetto e oggetto, si parte dall'altro polo, cioè dal soggetto, e si ha la filosofia trascendentale:

> «O è posto come primo il soggettivo, ed il problema è come vi si aggiunga un oggettivo che si accordi con esso (e si ha la filosofia dello spirito o filosofia trascendentale)».

Quindi sono possibili due filosofie: o si va *dalla natura all'io*, dall'oggetto al soggetto, e si ha la filosofia della natura, o si va *dall'io al mondo*, si parte dal soggetto per spiegare l'oggetto, e si ha la filosofia dello spirito, la filosofia trascendentale.

Partiamo quindi, come Schelling, dalla filosofia della natura. La natura, se è l'assoluto oggettivato, come dice Schelling, evidentemente contiene in sé lo spirito. Schelling scinde a questo punto i due termini di natura e spirito, soggettivo e oggettivo, finito e infinito, ma compie una serie di sforzi per non cadere nel dualismo: deve dire sempre che si tratta di due entità accoppiate, il che poi rende difficile

spiegare com'è che questa identità a un certo punto diventa invece una dualità. Parte prima di tutto da questa sottolineatura: se la natura è un'oggettivazione, è la parte oggettiva dell'assoluto, allora deve contenere in sé anche lo spirituale: la natura non è semplicemente qualche cosa di materiale, ma è anche qualche cosa di spirituale e di ideale. Schelling arriverà a dire che la natura è *preistoria della coscienza* o *coscienza pietrificata*, cioè è spirito che si manifesta in forme materiali.

Tutta la natura, anche quella bruta, presenta un elemento di spiritualità. In questo senso viene ripreso il naturalismo italiano del Rinascimento. Nel 1802 Schelling ha dedicato un'ampia opera a Giordano Bruno, ha ripreso lo spirito della filosofia panteista di Giordano Bruno. A questo punto è evidente un forte distacco da Fichte. In Fichte la natura è il secondo momento della dialettica, cioè è il non-io che scaturisce dall'io. Prima c'è la posizione dell'io, l'io pone se stesso, poi l'io nel porre se stesso pone il non-io. La natura in Fichte finisce con l'avere sempre un ruolo subordinato, perché è sempre non-io, vale a dire non-coscienza, anzi è ostacolo alla realizzazione della coscienza. Lo spirito si ritrova sempre la materia come qualche cosa che deve superare. La concezione fichtiana della natura è una concezione negativa, c'è sempre quel "non" davanti, la natura non ha una sua autonomia, una sua dignità di per se stessa. Invece per Schelling la natura non è estranea allo spirito, bensì è spirito oggettivato.

La concezione della natura di Schelling è una concezione di tipo organicistico, che si contrappone al meccanicismo della considerazione della natura fino a lui (con l'eccezione della *Critica del Giudizio* di Kant). Questo si spiega, ancora, in termini di contrapposizione tra intelletto illuministico e ragione romantica. Il meccanicismo che cosa implica? Che ogni elemento della natura, ogni pezzo della realtà naturale è esterno rispetto a un'altra entità con cui interagisce, che gli sta affianco: per il meccanicismo la natura è costituita di entità esterne le une alle altre. Ma questa impostazione corrisponde alla logica del finito, per cui ci sono tanti pezzi che poi si sommano insieme; è la stessa logica che ha portato alla creazione dell'*Enciclopedia*. Per

Schelling e per la scienza romantica invece si parte dall'opposto, cioè non dal finito e dalla parte, bensì dall'infinito e dall'intero: quello che conta, quello che è sempre primario, è il tutto, è l'intero, e la parte non ha significato se non all'interno dell'intero: non esistono rapporti di esteriorità, esistono soltanto rapporti di parte a tutto. Come possono esistere rapporti di parte a tutto? Evidentemente ci deve essere un principio informatore, un principio che unifica le parti. Si tratta di una nuova concezione della natura, che si può definire *organicismo*. Mi sembra utile ricorrere a una citazione che chiarifica il pensiero di Schelling a questo proposito:

> «Il meccanismo da solo è ben lungi dal comprendere tutto ciò che costituisce la natura. Infatti non appena mettiamo piede nel campo della natura organica, cessa per noi ogni concatenazione meccanica di causa ed effetto. Ciascun prodotto organico sussiste per sé medesimo, la sua esistenza non è dipendente da un'altra esistenza. Ora, la causa non è mai lo stesso che l'effetto; solo tra cose del tutto differenti è possibile una relazione di causa ed effetto. Ma l'organizzazione produce se stessa, deriva da se stessa; ogni singola pianta è soltanto il prodotto di un individuo della sua specie e così ogni singola organizzazione produce e riproduce via via all'infinito solamente la propria specie. Ogni organizzazione ha a fondamento un concetto [*cioè un principio unico ispiratore che dà organicità alle parti*] perché dove c'è relazione necessaria del tutto con le sue parti e delle parti con il tutto, lì è il concetto [*Concetto significa pensiero, idea, spirito. Nel senso idealistico del termine, lo spirito è l'ideale, è il razionale, è il logico presente nella realtà, non è lo spirito inteso nel senso di anima o nel senso della tradizione religiosa*]. Ma questo concetto risiede nella stessa organizzazione, non può esserne affatto separato: essa organizza se stessa. Non la sua forma soltanto, ma la sua esistenza risponde ad un fine. Non si poteva organizzare senza già essere organizzato».

In questo c'è una eco anche della *Critica del Giudizio* di Kant, che aveva individuato un finalismo all'interno della natura. Kant è il vertice dell'Illuminismo, ma è anche colui che apre la via a questo tipo di concezioni diverse, romantiche, è un Giano bifronte, presen-

ta due facce, come è stato detto con un'espressione felice. Schelling prosegue:

> «La pianta si alimenta e dura in vita grazie all'assimilazione di materie estrinseche, ma non può assimilarsi nulla senza essere già organizzata».

Ci deve essere già un principio informatore, gli organismi sono unitari con loro stessi, non consistono di parti staccate e separate. Quindi il tutto prevale sulle parti: questa è un'altra importante caratteristica del pensiero schellinghiano e romantico.

All'epoca di Schelling, la concezione dominante era che ci fosse una forza vitale nella natura. Schelling critica questa concezione, sostiene che la forza vitale è una sorta di cosa in sé misteriosa, kantiana, egli invece ricorre al concetto nuovo di *potenza*, che presenta una vaga eco di carattere aristotelico. La natura, se ha al suo interno lo spirito, intimamente è animata da un dualismo: in tutti i gradi della natura ci dovranno essere due elementi che si contrappongono uno all'altro, che la tengono in una specie di tensione, e quando un elemento, un polo, una delle due potenzialità prende il sopravvento sull'altra, si apre un nuovo livello di contraddittorietà; così si sviluppano i vari regni della natura. Ci sono tre piani di potenza, cioè tre piani di possibilità di sviluppo. Il primo, che Schelling chiama propriamente della "realtà", che coincide col mondo inorganico: questo non è qualcosa di morto, ma, proprio come diceva Giordano Bruno, una natura tutta quanta divina, tutta quanta animata, come sosteneva anche il naturalismo greco. Non c'è niente di morto, niente di inerte, tutto ha qualche elemento di spiritualità, cioè di idealità. Questo, per Schelling, è dimostrato anche dall'esistenza del magnetismo, dell'elettricità, del chimismo. In tutte queste sfere Schelling vede sempre operanti due forze, due poli che si contrastano l'uno con l'altro. Poi c'è una fascia intermedia, una specie di ponte di passaggio alla natura superiore, alla natura organica, che è data dalla luce, considerata da Schelling come qualche cosa che avvia verso il non materiale. Il vertice della natura è dato da una sfera in cui più pienamente

si manifesta l'unione di realtà e di idealità, cioè il mondo organico, in cui Schelling identifica sensibilità, eccitabilità e riproduzione. Sono, secondo il suo linguaggio, uno la prevalenza dell'oggettivo, l'altro del soggettivo, e il terzo il momento sintetico. Ora, quando siamo arrivati alla terza potenza della natura, compare l'elemento di passaggio allo spirito, vale a dire la coscienza umana.

Schelling vede in tutta la natura, a partire dai fenomeni più elementari, l'agitarsi del *logos*, dell'intelligenza, dell'idea, che poi sboccia nell'uomo, e afferma:

> «La tendenza necessaria di tutte le scienze naturali, è di andare dalla natura al principio intelligente. Questo e non altro vi è in fondo ad ogni tentativo diretto ad introdurre una teoria nei fenomeni naturali. La scienza della natura toccherebbe il sommo della perfezione se giungesse a spiritualizzare perfettamente tutte le leggi naturali in leggi dell'intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire interamente, e rimanere soltanto le leggi (il formale). Accade perciò che quanto più nel campo della natura stessa balza fuori la legge, tanto più si dissipa il velo che l'avvolge, gli stessi fenomeni si rendono più spirituali ed infine spariscono del tutto. I fenomeni ottici non sono altro che una geometria, le cui linee sono tracciate per mezzo della luce, e questa luce stessa è già di dubbia materialità. Nei fenomeni del magnetismo scompare ogni traccia materiale, e dei fenomeni di gravitazione non rimane altro che la loro legge, la cui estrinsecazione in grande è il meccanismo dei movimenti celesti. Una teoria perfetta della natura sarebbe quella per cui la natura tutta si risolvesse in un'intelligenza».

C'è un progredire dal materiale al puro intelligibile, fino a che si raggiunge l'uomo.

> «I morti ed inconsci fenomeni naturali non sono se non tentativi falliti della natura per riflettere sé medesima; la cosiddetta natura morta è soprattutto un'intelligenza immatura: – perciò nei suoi fenomeni già traluce, ancora allo stato inconscio, il carattere intelligente. La natura attinge il suo più alto fine, che è quello di divenire interamente oggetto a sé medesima, con l'ultima e più

> alta riflessione, che non è altro se non l'uomo, o più generalmente ciò che noi chiamiamo ragione».

In tutta la natura c'è una specie di intelligenza oppressa dal chiuso della materia, un'intelligenza vincolata.

Questa intelligenza si fa strada nelle varie sfere della natura e poi sboccia pienamente nell'uomo. L'uomo è il momento in cui la natura si comprende.

> «In tal modo, per la prima volta, si ha il completo ritorno della natura a se stessa [*l'uomo è il momento del ritorno della natura a se stessa*] ed appare evidente che la natura è originariamente identica a ciò che in noi si rivela come principio intelligente e cosciente».

Si sente qui una eco della concezione rinascimentale dell'uomo come copula del mondo, dell'uomo come elemento di congiunzione di tutte le realtà, perché l'uomo riassume in sé tutta la natura.

Abbiamo detto che l'assoluto è unità di soggetto ed oggetto; abbiamo visto il passaggio dall'oggetto, cioè dalla natura, al soggetto, la genesi dello spirito, dell'intelligenza, della ragione umana a partire da questa graduazione di potenze. La filosofia trascendentale procede in senso inverso, cioè dal soggetto all'oggetto, alla natura.

> «Porre come primo l'oggettivo e ricavare da esso il soggettivo, è, come abbiamo già accennato, il compito della filosofia della natura. Ora, se una filosofia trascendentale esiste, non le rimane altro che seguire il cammino opposto: partire dal soggettivo come da un primo ed assoluto e farne derivare l'oggettivo. In tal modo la filosofia della natura e quella dello spirito (o trascendentale) si sono distinte secondo le due possibili direzioni della filosofia, e se ogni filosofia deve riuscire o a fare della natura una intelligenza o dell'intelligenza una natura, ne segue che la filosofia trascendentale a cui spetta quest'ultimo ufficio, sia l'altro ramo necessario e fondamentale della filosofia».

Non è possibile la filosofia della natura senza la filosofia trascendentale: ciascuna coglie solo una metà della realtà. Bisogna congiun-

gere l'una con l'altra.

Ci sono tre epoche di sviluppo dell'io. In un primo momento predomina l'oggettività, si ha la sensazione, nella quale l'io è passivo di fronte ai messaggi che gli vengono dalle realtà sensibili. Questo momento si può anche paragonare con la fase dell'empirismo ingenuo in filosofia. Nella seconda fase la coscienza non rispecchia semplicemente i dati esterni, ma riflette su se stessa, cioè riflette sulle proprie categorie, diventa consapevolezza di sé nella riflessione. Questa fase riproduce, per alcuni aspetti, i procedimenti kantiani: riflettendo su di sé la coscienza identifica i modi di organizzazione della realtà, quindi ritrova le categorie o concetti, che sono i modi di funzionamento della coscienza, del soggetto, dell'io penso in termini kantiani, per organizzare la realtà. Questo secondo momento riproduce la deduzione trascendentale di Kant, il rintracciare le categorie, i modi di organizzazione della conoscenza che Kant aveva già delineato. La terza epoca è quella della spontaneità pura, cioè l'io che pone se stesso, come ha intuito Fichte. Schelling sottolinea che questo io che pone se stesso è, oltre che un io conoscente, anche volontà, è già qualche cosa che si protende verso il mondo, e opera quindi un passaggio alla filosofia pratica.

Riepilogando, ci sono tre stadi dello sviluppo dell'io. In un primo momento l'io è rivolto semplicemente all'esterno e riceve passivamente i dati dall'esterno. È la fase dell'empirismo ingenuo, la fase della sensazione. Poi l'io riflette sui suoi modi di organizzare la conoscenza esterna, e si ha la fase della riflessione, che equivale al kantismo. Infine l'io supera questo suo porsi di fronte al mondo e arriva alla dottrina del porre se stesso. Questa è la filosofia di Fichte. Una volta che l'io si è pienamente sviluppato, è arrivato a questa terza epoca, si contrappone alla realtà e quindi dà luogo alla filosofia pratica. Mentre nella prima parte l'io si trova a recepire, è passivo, o comunque è secondario rispetto all'oggetto, adesso, nella filosofia pratica, si è pienamente costituito come soggetto autocosciente e cerca di influenzare la realtà pratica. Prima dipendeva dalla realtà, adesso cerca di calare l'ideale nella realtà: c'è un movimento inverso.

L'uomo da una parte conosce il mondo, dall'altra parte agisce sul mondo: ci sono un io teoretico e un io pratico. Anche qui, grosso modo, siamo ancora nel linguaggio e nello schema fichtiano, però a questo punto per Schelling si pone un problema radicale: come fa l'uomo, l'io, il soggetto a recepire l'oggetto, e come fa ad imprimere la propria volontà sull'oggetto? Questo avviene pur sempre per il fatto che tra soggetto ed oggetto c'è un'intima comunicazione, c'è una relazione forte. Allora emerge con evidenza che la filosofia della natura da una parte e la filosofia trascendentale dall'altra sono filosofie ancora parziali, in quanto sono filosofie che non danno conto dell'unità, bensì della scissione, considerano i rapporti tra oggetto e soggetto, ma appunto dividono soggetto e oggetto. Schelling deve quindi fare un passo in avanti, deve cercare di cogliere l'identità in se stessa, deve cercare un mezzo, che gli permetta di cogliere oggettivo e soggettivo insieme, e approda all'identificazione di questo elemento nell'arte.

> «Non si può concepire come il mondo oggettivo possa accomodarsi secondo le nostre rappresentazioni [*cioè come possiamo conoscere*] e queste a loro volta secondo il mondo oggettivo [*cioè come noi possiamo agire sulla realtà: quindi non si possono spiegare né la conoscenza, né la vita pratica*], se non si ammette che tra i due mondi, l'ideale ed il reale [*cioè l'oggettivo ed il soggettivo*] – esiste un'armonia prestabilita. Questa armonia prestabilita peraltro non è neanch'essa concepibile, se non si ammette che l'attività per cui si produce il mondo oggettivo sia originariamente identica a quella che si manifesta nel volere e viceversa».

L'armonia prestabilita è un termine leibniziano, ma quanto Schelling afferma si può provare a sintetizzare in questi termini: 'Guardate che non vi voglio ripetere Leibniz: se c'è un rapporto tra soggetto ed oggetto, non è perché c'è un Dio che fornisce dall'inizio dei tempi un'armonia prestabilita a questi rapporti, ma evidentemente ci dev'essere un elemento originariamente unitario tra soggetto e oggetto. Ora, è senza dubbio un'attività produttiva quella che si manifesta nel volere. Ogni atto è libero e produttivo, ma la sua produttività è

accompagnata da coscienza. Si postula dunque che nel soggettivo, nella coscienza stessa, venga dimostrata la compresenza dell'attività conscia ed inconscia'. Quando dice "conscio" vuol dire pienamente *soggettivo*, quando dice "inconscio" è come se volesse dire *oggettivo*. Quando dice "conscio" vuol dire *spirituale*, quando dice "inconscio" è come se volesse dire *materiale*, *naturale*.

> «Si postula dunque che nel soggettivo, nella coscienza stessa, venga dimostrata la compresenza dell'attività conscia ed inconscia. Ma una simile attività è soltanto quella estetica».

L'attività estetica per Schelling risolve il problema della compresenza di soggettivo e oggettivo, di conscio e inconscio perché è un'attività in cui sono presenti tutti e due questi elementi, come vedremo.

> «L'arte è l'unico vero ed eterno organo e documento insieme della filosofia, il quale sempre e con novità incessante attesta quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'operare e nel produrre, e la sua originaria identità col cosciente».

Schelling sostiene che l'artista da una parte opera inconsapevolmente, cioè o ha l'ispirazione, che Platone chiamava divina manìa, oppure non ce l'ha, non se la può dare con uno sforzo cosciente. Quello che si chiama "ispirazione" viene inconsapevolmente all'artista. Nella produttività artistica c'è un elemento inconscio, però se non c'è poi uno sforzo cosciente, cioè la capacità di plasmare i materiali, il marmo e il legno, di usare i colori, se non si conoscono le tecniche con cui si compongono le rime, le note, ecc., cioè se non c'è poi uno sforzo cosciente per dare forma ai materiali inconsci che vengono dall'ispirazione, l'opera d'arte non nasce. Essa è il frutto da una parte di una ispirazione inconsapevole, non controllata dall'artista, quindi non cosciente, inconscia, e dall'altra parte di uno sforzo cosciente per comunicare. L'opera d'arte stessa poi è il regno dell'incontro tra il materiale e lo spirituale, perché nell'opera d'arte ovviamente non vale la materia in quanto tale: viene attribuito un valore estetico all'opera

d'arte non perché è fatta di materiali preziosi (anzi spesso le opere d'arte sono fatte di materiali deperibili), ma per l'elemento ideale, spirituale che è calato profondamente, in maniera inscindibile, nell'elemento materiale. Sia da parte del genio creatore artistico, sia da parte dell'oggetto, c'è una compresenza di reale e ideale, di spirituale e materiale, di soggettivo e di oggettivo, di conscio e di inconscio, e lo stesso avviene anche nel momento felice dell'estasi da parte di chi contempla l'opera d'arte. Chi contempla l'opera d'arte, a un certo punto si immedesima nell'opera stessa, viene rapito dalla bellezza dell'opera, si ritrova in una condizione estatica, cioè si identifica con l'oggetto, supera la propria soggettività.

Quindi la sfera dell'arte, sia dal punto di vista di chi la crea, sia dal punto di vista di chi la fruisce, sia dal punto di vista proprio dell'opera d'arte di per se stessa, è un luogo di incrocio, di intreccio inscindibile di materiale e di spirituale, di soggettivo ed oggettivo, di conscio e di inconscio.

Fino a questo punto siamo ancora nell'ambito della grande filosofia idealistica, però Schelling non si accontenta di questo: la dottrina dell'arte come organo della filosofia è per lui ancora interna alla filosofia trascendentale. Abbiamo trovato una sfera particolare della realtà in cui avviene questo incontro, ma all'assoluto in quanto tale ancora non siamo pervenuti. Allora Schelling critica se stesso, è come se dicesse: 'Io nella filosofia della natura e nella filosofia trascendentale in effetti mi sono messo dal punto di vista del finito, ma adesso bisogna arrivare a un nuovo punto di vista, cioè al punto di vista dell'infinito stesso, al punto di vista dell'assoluto, perché le altre due filosofie, della natura e trascendentale, sono ancora filosofie che partono da un punto di vista finito'.

Ora, porsi dal punto di vista dell'assoluto significa che non si potrà derivare il soggetto dall'oggetto, cioè l'io dalla natura, come abbiamo fatto nella filosofia della natura, né si potrà derivare il mondo dall'io come nella filosofia trascendentale: bisognerà dare pari dignità e vedere come contemporanei, come compresenti, tutti e due questi mondi. Non si potrà prendere per punto di partenza l'uno o l'altro.

Schelling arriva alla famosa definizione dell'assoluto come identità degli opposti, anzi, più esattamente, dell'assoluto come identità dell'identità e della differenza, perché se l'assoluto fosse soltanto identità non si darebbe spiegazione del molteplice. Diviene più drammatico il problema di come derivare il molteplice dall'unità. Il molteplice deve essere già presente all'interno dell'unità. L'assoluto è unità dell'identità e della differenza. Schelling dice: «Essenza di ogni realtà è sempre l'assoluto, nulla è imperfetto». Infatti se tutto è assoluto, tutto è bene, niente può essere male, niente può essere imperfetto. «Essenza di ogni realtà è sempre l'assoluto. Tutte le cose sono sante [...]». Questa è un'espressione molto bella, in tutte le cose c'è il divino, in tutte le cose c'è l'assoluto, tutte le cose sono l'assoluto. C'è un passo in cui Schelling dice pressappoco: 'Nel mondo non potrebbe venire meno neppure un frammento, niente nessuna entità particolare del mondo potrebbe venire meno, perché ogni entità del mondo, pure la più miserabile, è santa, è divina'. Sono espressioni molto suggestive, ma sono le stesse espressioni su cui si appunta la critica di Hegel, per cui l'assoluto di Schelling è una notte in cui tutte le vacche sono nere, perché se tutto è assoluto, tutto è santo, tutto è divino, l'assoluto è in tutto, ci troviamo di fronte ad una concezione fortemente statica. Appunto egli dice: «L'uno è in tutto, ogni essere è l'assoluto». Ma se è così, allora perché le cose sono diverse le une dalle altre, cioè qual è il principio di differenziazione, qual è il principio che rende plurale e molteplice il mondo? Questo principio non si riesce a scorgere, e allora c'è una notte che appiattisce tutte le differenze, c'è una notte in cui tutte le vacche sono nere, cioè in cui tutte le differenze, sottolinea Hegel con pesante ironia, scompaiono.

Schelling nel 1809 compie una svolta che anticipa quella di trentuno-trentadue anni dopo, dell'ultima parte della sua filosofia. Questa svolta, che fa parlare di un "secondo" Schelling, di uno Schelling che ormai si allontana dal razionalismo romantico e illuministico e apre la strada all'irrazionalismo, mi sembra ben segnalato dal brano successivo, tratto dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809.

Da che cosa è caratterizzata questa svolta? Schelling è pervenuto a un assoluto statico, in cui tutto è divino, tutto è sacro, ma a questo punto si trova di fronte al problema: come si fa a derivare da quest'assoluto così compatto la molteplicità, la pluralità, il divenire? Schelling è costretto a sottolineare, come già aveva detto nella formula per cui l'assoluto è unità di identità e differenza, che all'interno dell'assoluto già c'è questo principio di differenziazione. Si arriva ad un punto molto delicato, perché questo principio di differenziazione, per cui l'assoluto al suo interno ha un elemento che non è più l'assoluto, ha al proprio interno anche il finito, che è il suo contrario, in termini teologici è un problema drammatico in quanto il finito comprende anche il male. Questo significa che all'interno dell'assoluto c'è anche il male. Siccome l'assoluto, nel secondo Schelling, è sinonimo di Dio, questo significa che il male è presente già in Dio. Il plurale è presente nell'unità, la differenza è presente nell'identità, il male è presente nel bene. Le critiche di Hegel a Schelling sono molto fondate, ma bisogna avere un grande rispetto per questo sforzo, che è uno sforzo in linea con le grandi elaborazioni della teologia. Ci troviamo di fronte a un tentativo analogo a quello di Sant'Agostino, analogo al problema del superamento del manicheismo. Si può dire come i manichei che il mondo è fondato su due principi, il principio del bene e il principio del male, e quindi ogni dualismo è spiegato, però a questo punto il mondo consta di due realtà distinte, il che complica parecchio il tutto (la storia della filosofia specialmente dopo Cartesio, dopo Kant, testimonia che si arriva ad uno scacco partendo dal dualismo). Lo sforzo titanico di Schelling è quello di arrivare a una visione coerentemente monistica per cui il principio è uno solo. In fondo tutta la vita intellettuale di Schelling manifesta uno sforzo di fondare il monismo, ma egli da tutte le parti si ritrova la pluralità, si ritrova l'imperfezione, si ritrova alla fine il male, e non sa come conciliarlo con questa unità. Leggiamo allora come formula il problema dopo questa svolta:

> «Secondo l'eterno atto della autorivelazione, tutto nel mondo, come lo scorgiamo adesso, è regola, ordine e forma. Ma nel fon-

> do c'è pur sempre l'irregolare, come se una volta dovesse ricomparire alla luce, e non sembra mai che l'ordine e la forma siano l'originario, ma che a qualcosa di originariamente irregolare sia stato imposto l'ordine».

Siamo arrivati addirittura all'ipotesi che l'elemento originario sia un elemento di carattere irrazionale, che poi, sviluppandosi, assume una forma. Al cuore della realtà ci sarebbe l'irrazionale. Comincio a sottolineare questo, perché vorrei sostenere che da Schelling, nella sua fase finale, quando occupò la cattedra che era stata di Hegel, hanno preso il via tutte le filosofie irrazionalistiche posthegeliane, tutte le grandi filosofie vittoriose nell'800, e per un altro aspetto anche il Positivismo. L'irrazionalismo dell'ultimo Schelling è la matrice dell'irrazionalismo che è durato dal 1841, quando egli si è insediato sulla cattedra di Hegel, fino ad oggi, e che continua ancora. Riprendiamo la citazione: «Questa è nelle cose la base inafferrabile della realtà». Si noti, è *inafferrabile*, non è più comprensibile, non è più a misura di ragione umana: Schelling nega quello da cui era partito, cioè la possibilità di capire l'assoluto. Alla base della realtà c'è qualche cosa di inafferrabile:

> «Il residuo non mai appariscente, ciò che, per quanti sforzi si facciano, non si può risolvere in elemento intellettuale, ma resta nel fondo eternamente».

In questo modo Schelling apre la strada a quel continuatore irrazionalista di Kant che è Schopenhauer: al cuore della realtà c'è l'irrazionale, non c'è la logica, il *logos*, la ragione, le leggi ordinate di sviluppo della realtà, bensì c'è qualcosa di insondabile che sfugge alla ragione, che è irrazionale. E infatti dice:

> «Da questo irrazionale è, nel senso proprio, nato l'intelletto. Senza il precedere di questa oscurità, non vi è alcuna realtà della creatura; la tenebra è il suo retaggio necessario».

Quindi al fondo della realtà c'è la tenebra, non c'è la luce del *logos*,

e siamo tornati parecchio indietro.

Accenno soltanto brevemente alle dottrine dell'ultimo Schelling. Ancora una volta bisogna tentare di conciliare Dio e il mondo, Dio ed il male, Dio che è *uno* deve essere partecipe della *molteplicità*. Dio, che è fuori del tempo, che è l'*eterno*, deve essere partecipe del *divenire*, cioè deve essere partecipe della *temporalità*: l'ultimo Schelling elabora una teoria del Dio vivente, per cui Dio non è qualche cosa che è uguale a se stessa dall'inizio dei tempi: Dio cresce, diviene, ha una sua storia. Questa storia coincide con la stessa storia dell'umanità. Schelling si arrovella in varie redazioni ad un opera che non ha mai finito: *Le età del mondo*, in cui cerca di spiegare tutta la storia umana come la storia dello sviluppo di Dio stesso. All'interno di questa prospettiva, Schelling abbozza due grandi opere, una *Filosofia del mito* ed una *Filosofia della rivelazione*, che sono un tentativo di vedere tutta la storia, fino a quella dei suoi giorni, come una progressiva crescita dell'autorivelazione di Dio, il quale, poi, si erge alla fine vittorioso; Dio viene definito come il "vittorioso", cioè colui che alla fine dei tempi si erge vittorioso sulla tenebra. Mentre Dio riesce a vincere il male, a ergersi sulle tenebre, a fare trionfare la luce, l'uomo molto spesso si lega alle tenebre, cade nel male.

Concludo sottolineando che la filosofia finale di Schelling pone un'assoluta distanza tra il pensiero e l'essere. Schelling afferma questo contro quanto aveva detto prima: il fondo oscuro, irrazionale dell'essere implica che l'essere è estraneo al pensiero, quindi l'oggetto, se vogliamo tornare ai termini originari, è assolutamente distante e irraggiungibile per il soggetto. Allora quali sono le due strade che si aprono? Da una parte c'è una dottrina dell'estasi: se il soggetto, il pensiero dell'uomo, è infinitamente lontano dall'oggetto, dal cuore della realtà, che è un cuore irrazionale, dice Schelling, si potrà raggiungere questo irrazionale, si potrà raggiungere il cuore della realtà soltanto uscendo fuori del soggetto, cioè con l'estasi. Estasi nel senso etimologico greco di "stare fuori di sé": il soggetto deve uscire fuori di se stesso per immergersi nell'assoluto. Il termine estasi richiama il misticismo: siamo all'interno di una visione di tipo irrazionalistico-

mistico. Si può raggiungere la realtà, si può raggiungere l'essere non più per vie di ragionamento, di conoscenza, e neppure più attraverso l'arte, ma soltanto uscendo fuori di sé, perché la distanza tra soggetto e oggetto, tra pensiero ed essere, è una distanza infinita: bisogna uscire fuori dal soggetto, uscire fuori dal pensiero, tuffarsi nell'essere attraverso l'estasi. È aperta la strada alle filosofie irrazionaliste di Schopenhauer, di Kierkegaard e a ogni tipo di misticismo. Anche le radici più profonde del Positivismo affondano in quest'ultima filosofia di Schelling dalle tinte fortemente irrazionalistiche. Con forte critica nei confronti di Hegel, l'ultimo Schelling sostiene che la filosofia hegeliana è una filosofia negativa, è una filosofia che pretende di contrapporre sempre il concetto e l'essenza delle cose all'esistenza delle cose. È una filosofia che passa sempre per il momento della negazione. Questo lo vedremo meglio quando ci occuperemo di Hegel: c'è sempre l'elemento dell'antitesi nella filosofia di Hegel. Si tratta di una filosofia che vede la realtà come tendente a superare se stessa, invece per Schelling l'essere sta là di fronte al soggetto, è *positus*, è positivo. Ci troviamo al cospetto di un altro esito possibile della filosofia di Schelling: da una parte c'è l'estasi, cioè il tuffo nell'essere che è irraggiungibile, dall'altra una filosofia positiva, per cui l'essere è quello che è, è quello che ci sta davanti, nella sua concretezza, nella sua realtà, nella contrapposizione alla nostra coscienza, quindi ci dobbiamo immedesimare in quell'essere che è *positus*, positivo, davanti a noi, senza pensare di volerlo superare, anzi dobbiamo tentare proprio di raggiungerlo, dobbiamo fermarci a una filosofia positiva. Ma questo essere è sempre un essere particolare, e allora si nega ancora una volta quello da cui si era partiti, cioè la possibilità di cogliere la totalità. Si è spento l'empito romantico, l'anelito verso l'assoluto, verso la totalità, verso l'infinito di Schelling, e Schelling diventa oltre che il padre dell'irrazionalismo mistico, anche il padre dell'irrazionalismo positivistico.

4. *Hegel: la* Fenomenologia dello spirito

La *Fenomenologia dello spirito* era stata concepita da Hegel come un'introduzione al suo sistema filosofico, poi essa crebbe nel corso della stesura e assunse una dimensione del tutto autonoma. Prima di parlarne è necessario riprendere brevemente le tappe del discorso che portano a quel culmine dell'idealismo che è il pensiero di Hegel. Proprio nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel afferma in maniera categorica: «Il vero è l'intero». Se applichiamo questa affermazione alla verità filosofica, Hegel vuol dire anche che il suo sistema filosofico costituisce un passo successivo, un completamento rispetto ai precedenti: la verità della filosofia non emerge semplicemente dal sistema hegeliano, ma da tutto l'insieme della storia della filosofia; secondo Hegel, il suo stesso pensiero è vero soltanto nell'interezza, nella completezza dello sviluppo del pensiero occidentale e in particolare dell'idealismo. Per seguire il suggerimento implicito di Hegel dobbiamo riprendere il discorso sull'interezza dell'idealismo tedesco. L'idealismo aveva superato il criticismo kantiano, che era debole dal punto di vista teoretico per il fatto di essere un sistema dualista, in quanto scindeva il fenomeno dal noumeno, e soprattutto Kant aveva il difetto di aspirare semplicemente alla conoscenza del finito, del fenomeno, senza lo slancio, tipico della civiltà romantica, a cogliere l'infinito, l'assoluto. Fichte, Schelling e Hegel hanno invece la pretesa prometeica di cogliere la struttura dell'infinito, e di non limitarsi kantianamente al finito. Il primo tentativo è stato quello di Fichte. Questi ha compiuto un passo in avanti enorme rispetto a Kant in quanto ha abolito la cosa in sé, e, rompendo le barriere tra fenomeno e cosa in sé, ha avviato l'unificazione della realtà intorno al concetto di Io puro, ovvero di assoluto, ma Hegel lo accusa di "cattiva infinità": l'infinito di Fichte continua a rimanere staccato dal finito. La storia umana avanza continuamente verso l'assoluto, verso l'Io puro, verso la libertà, ma non li raggiunge mai, c'è sempre qualche ostacolo del non-io che si frappone ancora. Di conseguenza l'infinito, l'assoluto, stanno sempre a una certa distanza dal finito,

dall'uomo, dall'umanità e dalla storia: fra la storia e l'assoluto, fra l'uomo e l'assoluto, fra il finito e l'infinito, c'è sempre per Fichte ancora una certa distanza. Per questo Hegel lo rimprovera di restare nonostante tutto ancora all'interno di una mentalità illuministica. L'Illuminismo aveva condannato la storia dal punto di vista della ragione. Hegel dice in sostanza: Fichte ha compiuto un passo in avanti rispetto a Kant, ma in effetti ha posto la ragione, l'infinito, l'assoluto, da una parte e il finito, la storia, l'uomo, dall'altra parte.

Un altro passo in avanti l'aveva compiuto Schelling, che sosteneva la compresenza di io e non-io all'interno dell'assoluto, quindi aboliva la distanza che permaneva in Fichte. L'assoluto di Schelling è un assoluto che vede tutti e due gli elementi, il finito e l'infinito, lo spirito e la materia, l'io e il non-io, sempre compresenti. Per questo motivo il giovane Hegel appoggia Schelling contro Fichte. Uno dei primi scritti di stretto carattere filosofico di Hegel, del 1801, è il saggio sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*: in questa presa di posizione egli propende per Schelling in quanto ha unificato i due elementi ancora in parte scissi in Fichte. Ma proprio la *Fenomenologia dello spirito* segna il momento in cui Hegel prende le distanze anche da Schelling, rimproverandolo di aver avuto una visione dell'assoluto quale «una notte in cui tutte le vacche sono nere», come dice con ironia. Che cosa gli vuol rimproverare? Se l'assoluto è unità indifferenziata di io e non-io, di finito e infinito, ne consegue che non c'è nessun principio che permetta di capire come dall'assoluto si passi alla dinamica del molteplice, del plurale, dei regni della natura: la concezione dell'assoluto di Schelling è una concezione statica, in cui c'è una mescolanza che, proprio per essere una mescolanza perfetta, non lascia capire per quale motivo da essa si debba passare a tutto il travaglio della natura in cui si differenziano tanti enti, tanti individui l'uno diverso dall'altro. Nella natura prevale dapprima il non-io sull'io e poi, progressivamente, nelle forme più mature, si capovolge il rapporto, ma questo dinamismo non è spiegato da un assoluto statico come quello che Schelling pone all'inizio del suo sistema.

A questa visione schellinghiana Hegel muove un'obiezione fondamentale: essa è una visione puntuale dell'assoluto, l'assoluto è una sorta di punto di indistinzione in cui si intrecciano strettamente io e non-io; l'errore di Schelling è stato proprio quello di aver visto l'assoluto come puntuale e come statico, come sostanza alla maniera di Spinoza. Hegel afferma invece, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, che l'assoluto non è sostanza, bensì è soggetto. Quest'affermazione ha un significato fondamentale: l'assoluto è dinamico, è in movimento come un soggetto, non è fermo come una sostanza inerte. Schelling lo ha concepito come sostanza, quindi come statico, inerte e puntuale. Qual è stata la conseguenza di questo errore di Schelling? Egli ha dovuto sostenere che la conoscenza dell'assoluto è possibile in base a un'intuizione molto simile all'intuizione estetica. Abbiamo detto che per Schelling l'arte è l'organo della filosofia: c'è qualche cosa di superiore al pensiero, c'è qualche cosa che sta più in alto della filosofia, ed è la sfera estetica. Per quale motivo? Perché la realtà suprema è l'assoluto, e l'assoluto si può cogliere con un atto in fin dei conti irrazionale, di intuizione, molto simile a quello con cui si intuisce la bellezza in un'opera d'arte. Con questa caratterizzazione dell'assoluto, Schelling è caduto nell'irrazionalismo. Da qui bisogna partire per capire la visione molto diversa di Hegel.

Hegel dice: l'assoluto non è statico, non è sostanza, bensì è *in fieri*, è in divenire, è soggetto. Che cosa vuol dire il fatto che sia in divenire? Che non potrà essere colto nella sua essenza mediante un'intuizione puntuale, bensì mediante un discorso, cioè mediante la ragione. A questo punto bisogna rifarsi alla distinzione tra intuizione e discorso. L'intuizione, che per lo più la filosofia limita al sensibile, è un atto di conoscenza, è un atto di apprensione unico, fermo nel tempo: afferrando il bicchiere in mano o vedendolo con un unico sguardo ho un'intuizione di quest'oggetto. L'intuizione per lo più si limita al sensibile, è un atto puntuale, non ha uno sviluppo nel tempo. Schelling estende il concetto di intuizione alla conoscenza suprema dell'assoluto: l'assoluto è un punto di indistinzione di io e non-io e viene colto con una intuizione intellettuale, simile all'intuizione

estetica. Hegel invece sostiene che l'assoluto, essendo divenire, non può essere colto da un singolo atto di intellezione, ma deve essere compreso da tutta una serie di atti, cioè mediante un ragionamento, un discorso. L'assoluto non può essere afferrato immediatamente, ma soltanto attraverso la sequenza di mediazioni in cui esso si sviluppa. La "mediazione" è presente in ogni ragionamento. Ogni ragionamento implica il partire da una premessa e lo sviluppare appunto le fila del discorso attraverso termini intermedi – di qui la parola "mediazione" – per sostenere la propria tesi, per arrivare a dimostrare un teorema, per pervenire a una conclusione. Il ragionamento si sviluppa nel tempo e passa da un termine all'altro, è una forma di conoscenza mediata. Pertanto Hegel sostiene: non dobbiamo accettare la conoscenza intuitiva, immediata di Schelling, ma, essendo l'assoluto in divenire, essendo l'assoluto uno sviluppo, un processo, esso può essere colto soltanto mediante la discorsività, ovvero mediante il ragionamento, mediante il passaggio da un termine all'altro. A questo punto Hegel fa l'affermazione forse ancora più decisiva, che l'assoluto è un *risultato*: mentre per Fichte, per Schelling, l'assoluto è l'inizio, per Hegel l'assoluto è il risultato di tutto un percorso di mediazioni, è il risultato di quella sorta di enorme ragionamento di cui consiste la realtà. È come se la realtà fosse un insieme di termini ben connessi fra loro logicamente. Per cogliere l'assoluto si tratta di comprendere l'interezza della realtà in tutte le sue mediazioni, quindi non è possibile una conoscenza immediata, di tipo intuitivo, ma è necessaria una conoscenza, come dice Hegel, scientifica, che abbia la pazienza di passare da un termine all'altro, fino a giungere alla conclusione. L'assoluto è divenire, l'assoluto è soggetto, l'assoluto è risultato. Ora, il fatto che l'assoluto sia il risultato del passaggio per termini intermedi significa che bisognerà tenere presente la totalità del processo e che, se ci si fermerà semplicemente a uno dei termini intermedi, si avrà una visione falsata della realtà. Possiamo quindi aggiungere un nuovo carattere all'assoluto: l'assoluto è soggetto, è divenire, è risultato, ma è soprattutto totalità. Bisogna tenere presente l'intero sviluppo del ragionamento, l'intero sviluppo del processo, il

che non è semplice, perché il processo è il processo della realtà, cioè è l'insieme di tutto il divenire della storia umana, e, oltre la storia umana, dello sviluppo della natura.

È stato detto che Hegel è una sorta di Eraclito moderno, e in effetti questo è vero: Hegel riprende per primo con forza la centralità del divenire che era stata propria di Eraclito, ma in una maniera molto più complessa, articolata. La verità della realtà è l'insieme dei suoi momenti, dal primo fino all'ultimo; l'assoluto è la verità di tutto questo sviluppo. Che cosa ne consegue? Che se ci si ferma semplicemente a un singolo elemento, a un "momento", si ha una visione falsata della realtà, e questo è stato l'errore della filosofia precedente, e in particolare di quello che Hegel chiama "intelletto riflettente". L'intelletto riflettente è il pensiero degli illuministi e di Kant. L'intelletto presenta, secondo Hegel, il difetto di cogliere i momenti del divenire come isolati, scissi, staccati gli uni dagli altri, pretende di cogliere il finito come separato da un altro finito, e procedendo in questo modo cade in un errore decisivo, in quanto non riesce ad afferrare la totalità e snatura i singoli elementi in quanto li svelle dal tutto di cui fanno parte. Per questo Hegel applica spesso l'aggettivo "astratto" al sostantivo "intelletto": sono stati astratti gli illuministi, è stato astratto Kant, perché la pretesa di cogliere il singolo termine, di fermarsi a un termine intermedio senza andare oltre, implica una visione distorta in quanto si astrae (trae fuori) un termine dal tutto cui è connesso. Ogni termine è invece teso al superamento di se stesso, e qui arriviamo, appunto, alla logica di tipo nuovo, alla logica dialettica che Hegel introduce nella considerazione della realtà.

Prima di Hegel la filosofia, tranne qualche accenno soprattutto in Fichte, aveva adoperato la logica dell'identità, la logica astratta dell'intelletto: ogni cosa è uguale a se stessa, ogni termine, isolatamente preso, è uguale a se stesso, A è uguale ad A. Il principio di identità implica che ogni cosa è uguale a se stessa (A) ed è diversa da quello che non è A, è diversa dall'altro da sé (B). Il principio di identità e il principio di non contraddizione sono alla base del ragionamento logico e alla base anche della filosofia dello stesso Kant. Quando

Kant ha abbozzato una dialettica, nella *Critica della ragion pura*, ha contrapposto tesi e antitesi, cioè un'affermazione è uguale a se stessa e il suo contrario è uguale a se stesso: A = A, B = B. La dialettica kantiana è dicotomica, cioè consta di due termini. Con Fichte si è cominciato a introdurre un pensiero nuovo; per Fichte i termini della dialettica sono diventati tre: l'Io pone se stesso, ma l'Io nel porre se stesso pone anche il contrario di sé, il non-io; e dalla genesi del non-io scaturisce l'io empirico. Con Fichte si delinea una dialettica a tre termini, che è quella che Hegel accoglie e che estende a tutto il divenire. Per Hegel ogni cosa è identica a se stessa, ma, essendo immessa nell'ordine temporale, tende ad andare oltre se stessa, quindi è soltanto uguale a se stessa se viene vista avulsa, astratta, dal processo temporale, ma siccome invece è immessa in un processo temporale, tende a negare se stessa e a diventare diversa da quello che è, diversa da A, cioè tende a diventare B. In termini schematici questo significa che ogni elemento della realtà, che si può chiamare tesi, cioè ogni posizione, ogni cosa "A" che mi trovo posta davanti, ("tesi" nel senso etimologico da *títemi*, il verbo greco che significa porre) tende a trasformarsi in qualche cosa di diverso da sé, diverso da A, e quindi in non-A, cioè in B. Ogni realtà è autocontraddittoria, è identica a se stessa e tende a diventare qualche cosa di altro, di diverso da sé, quindi a ogni tesi corrisponde un'antitesi. L'antitesi è la negazione della tesi, ma non è una negazione assoluta, che distrugge la tesi: come Hegel dice, è una negazione determinata, cioè una negazione circoscritta; l'antitesi è l'annientamento di una parte della tesi per portarne in luce altri aspetti, quindi non è un processo di distruzione della tesi, bensì è un processo di superamento (*Aufhebung*) della tesi stessa. Attraverso il contrasto tra quello che la cosa è e quello che la cosa tende a essere nasce un nuovo equilibrio, nasce una nuova entità, che è la sintesi di questo processo di contrapposizione. Riepiloghiamo: ogni cosa è autocontraddittoria, tende a superare l'equilibrio attualmente raggiunto e a conseguire un nuovo equilibrio; quel nuovo equilibrio è la sintesi. Nasce la triade di tesi, antitesi e sintesi. Naturalmente la sintesi a sua volta costituirà un equilibrio, un asset-

to del fenomeno che stiamo considerando; questo assetto, siccome il tempo non perdona niente e nessuno, potrà essere più o meno duraturo, l'equilibrio raggiunto potrà essere più o meno stabile, ma prima o poi è destinato a entrare in squilibrio per autocontraddittorietà. Notate che in Hegel non c'è mai un riferimento all'esteriore, tutto ciò che avviene, avviene in sostanza sempre per un dinamismo interno, per l'autocontraddittorietà delle cose. Anche la sintesi, a sua volta diventata un nuovo equilibrio, può essere considerata una nuova tesi, che darà luogo per autocontraddizione a una nuova antitesi, e così via, all'infinito. Il divenire per autocontraddizione, la negazione determinata di ogni tesi, significano un fatto ben preciso: presa un'entità qualsiasi, che può essere un essere vivente, una figura logica, oppure un sistema sociale, essa tende a trasformarsi in qualche cosa di altro, ma non in qualsiasi altra cosa, perché, appunto, il meccanismo che la anima è di una negazione determinata; essa porta in sé qualche cosa di diverso, ma di preciso: quello che è vecchio, quello che è superato nella cosa, verrà cancellato, ma quello che c'è di fecondo, di nuovo, verrà inverato e portato a un nuovo livello. In altri termini, che cosa vuol segnalare Hegel con questo tipo di dinamica? Che il divenire è un divenire ordinato, si sviluppa secondo una logica ben precisa, che nei manuali viene spesso schematizzata con la triade di tesi, antitesi e sintesi, ma che in effetti Hegel ha messa alla prova mostrando che tutta la storia e tutto il divenire si sviluppano in questo modo. Hegel non ha esposto la dialettica come sto cercando di sintetizzarla: ha dimostrato che la filosofia si sviluppa dialetticamente, che la religione ha una storia spiegabile con ritmi dialettici, che la storia dell'arte si può spiegare in questo modo, etc. Dal 1818 al 1831, l'anno della morte, Hegel ha tenuto corsi di lezioni a Berlino (di cui ancora non sono stati pubblicati tutti gli appunti manoscritti), illustrando l'andamento dialettico della realtà, mostrando cioè che il diritto, la società, le forme artistiche, le religioni, le filosofie, seguono un divenire dialettico, un divenire ordinato.

Riepiloghiamo: il vero è l'intero, il vero è la totalità, il vero è il divenire, ma il divenire si sviluppa in maniera ordinata, attraverso un

meccanismo logico dialettico che la mente umana è perfettamente in grado di cogliere e di riprodurre. Per questo Hegel è stato definito, oltre che l'Eraclito moderno, "l'ultimo dei Greci": infatti a questo punto possiamo ben comprendere la sua famosa affermazione: «Tutto ciò che è razionale è reale; tutto ciò che è reale è razionale». C'è un *logos*, c'è una profonda razionalità in tutta la realtà; questa razionalità è fedelmente rispecchiata dalla razionalità della mente umana. La natura e la storia sono perfettamente comprensibili, sono animate da una logica, hanno al loro interno un *logos*, divengono in un ordine preciso, seguendo una successione ordinata di momenti, e la ragione umana è pienamente in grado di ripercorrere le tappe di questo divenire e di cogliere il *logos* presente nella natura e nella storia. C'è una perfetta razionalità della realtà e, proprio perché l'uomo è un essere razionale, ha la capacità di cogliere tutto il divenire, di capire la natura, di capire la storia. Ci troviamo qui di fronte alla visione più alta che la filosofia abbia prodotto dell'uomo: la ragione umana non ha alcun limite. Mentre per Kant la ragione umana era limitata dalla cosa in sé, continente sconosciuto, impenetrabile, oscuro, in cui non ci si poteva avventurare, per Hegel niente può fermare la ragione umana, che è in grado di comprendere tutto, anzi, orgogliosamente, dice Hegel, capisce anche Dio, perché sarebbe ben strano se Dio, che è l'entità suprema, invece di avere il carattere della suprema razionalità, fosse qualche cosa di sfuggente rispetto alla razionalità. Attaccando Schleiermacher e i romantici del sentimento, Hegel sostiene, per dirla in termini semplificati: 'Dio non si coglie col sentimento o con la fede: Dio, essendo suprema manifestazione della realtà, è perfettamente razionale, quindi si può cogliere con la ragione'. Siamo oramai lontanissimi da Kant. Kant aveva detto che la metafisica non è possibile come scienza. Nel bilancio della *Critica della ragion pura* la metafisica è espunta perché non è una scienza. Per Hegel, invece, è possibile conoscere tutto, è possibile conoscere l'infinito, l'assoluto, è possibile conoscere Dio stesso, in quanto esso è l'assoluto.

Che cos'è la fenomenologia dello spirito? Il problema è questo: abbiamo detto che non si può per Hegel iniziare immediatamente un

discorso, in quanto viviamo sempre all'interno della mediazione, non si può iniziare a parlare direttamente dell'assoluto. Hegel non espone direttamente il sistema, ma scrive la *Fenomenologia dello spirito*, che è la descrizione di tutto il percorso, pieno di errori, che l'umanità compie fino ad arrivare al sapere assoluto. L'aveva concepita come una introduzione al sistema, perché il sistema anch'esso non può essere qualche cosa che si dischiude all'improvviso, bensì è il frutto di tutto il travaglio del pensiero, di tutto l'atteggiamento dell'uomo verso la realtà, anche nei suoi momenti negativi. Ma, come abbiamo detto, il negativo per Hegel non è negativo in assoluto, perché esso è qualche cosa di necessario per preparare uno stadio più avanzato; per Hegel tutta la storia umana e, in particolare, tutta la storia della filosofia, hanno qualche cosa da insegnare, perché attraverso le negazioni determinate hanno permesso di far salire nuovi gradini alla consapevolezza dell'uomo. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel cerca di ripercorrere tutti questi gradini, a partire dal livello più elementare di conoscenza, cioè dalla certezza sensibile, fino a giungere al livello supremo del sapere assoluto. Quando saremo arrivati al sapere assoluto si aprirà la prima parte del sistema, cioè la logica, che considera la prima manifestazione della realtà, l'idea: l'idea è l'insieme delle strutture logiche della realtà. Ma, prima di giungere alla logica, cioè prima di descrivere la struttura del mondo ideale, che è la "tesi" della realtà, Hegel ricostruisce nella *Fenomenologia dello spirito* tutto il cammino che precede.

Che cosa vuol dire questo titolo? Il termine *fenomenologia* viene da *fáinomai*, apparire in greco – sono i modi di apparire, i modi di manifestarsi dello spirito nel percorso travagliato che lo porterà dai livelli infimi di conoscenza fino al sapere assoluto. Quando Hegel parla di "spirito", bisogna tenere presente che intende, sostanzialmente, la consapevolezza, la coscienza: quindi la *Fenomenologia dello spirito* è l'insieme delle manifestazioni, dei modi di apparire della coscienza nel lungo cammino fino al sapere assoluto. C'è anche un altro motivo di questo titolo: il sapere che viene descritto in tutto questo percorso è un sapere apparente (un sapere fenomenologico),

apparente perché non si è ancora arrivati alla pienezza della comprensione logica, non si è ancora arrivati al sapere assoluto. "Modi di apparire", "manifestazioni", "fenomenologia": è una fenomenologia anche nel senso che tutti questi modi di apparire non colgono ancora la verità della realtà, ma scorgono un'apparenza di realtà, perché sono stadi soltanto preparatori. La fenomenologia è la conoscenza apparente nel suo svolgimento fino ad arrivare alla conoscenza matura, che Hegel poi esprime nel suo sistema. La *Fenomenologia dello spirito* ha come sottotitolo: *Scienza dell'esperienza della coscienza*. Per "esperienza" però Hegel non intende solo l'esperienza teoretica: "esperienza" per lui è tutto; l'arte, la religione, la filosofia, il diritto, la società, lo Stato sono tutti momenti in cui si manifesta l'esperienza umana. Per questo nella *Fenomenologia dello spirito* egli non prende in considerazione soltanto le forme di conoscenza, la sensibilità, la percezione, l'intelletto, ma tutta l'esperienza umana: l'esperienza giuridica, l'esperienza politica, l'esperienza religiosa. L'opera è molto densa, e soprattutto presenta questa difficoltà: Hegel cerca di illustrare il cammino logico per cui da ogni forma inadeguata si passa a una forma più adeguata, ma egli cerca di far coincidere il più possibile questo percorso logico con il divenire storico e in questo ci sono forzature, unite a sforzi geniali, per far rientrare il contenuto storico nello sviluppo logico. Nella *Fenomenologia* si intrecciano insomma un percorso logico e un percorso storico. È come se ci fossero due piani di discorso che si intersecano di continuo e creano qualche difficoltà di interpretazione.

Hegel prima scrisse, tra l'altro di getto, quest'opera (la finì – secondo quanto riferisce il suo discepolo Gans – a Jena la sera prima della battaglia napoleonica: gli ultimi capitoli sono stati scritti molto in fretta), successivamente ha scritto la Prefazione. La Prefazione è molto importante: viene considerata la presa di distanza da Schelling e il principio della filosofia originale di Hegel. Hegel afferma all'inizio: «La vera figura in cui la verità esiste non può essere che il sistema scientifico di essa». Vuol dire: non ci si può illudere di attimi di apprensione immediata perché la realtà è strutturata, è complessa,

è articolata; la verità esiste non come un punto indistinto, ma come un organismo, come un'architettura, come una struttura, quindi per conoscere la verità bisogna avere la pazienza di mettersi a seguire scientificamente (ribadisce questo termine) lo strutturarsi di questa architettura, in tutta la sua articolazione. Come c'è un sistema architettonico della realtà, ci dovrà essere un sistema architettonico del sapere, di conseguenza sarà necessario un sistema filosofico. Hegel è un filosofo fortemente sistematico:

> «La vera figura in cui la verità esiste non può essere che il sistema scientifico di essa. Collaborare a ciò, che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, – affinché essa possa deporre il suo nome di amore del sapere ed essere sapere effettivo – è quanto io mi sono proposto».

Afferma con un certo orgoglio: «Mi propongo di superare la fase della filosofia, perché la filosofia è "amore del sapere", mentre io voglio arrivare al sapere stesso». Hegel in questo presenta una forte carica di autoconsapevolezza; è stato definito il filosofo della morte dell'arte, si potrebbe anche dire che è il filosofo della morte della filosofia, perché pretende di arrivare a un sapere effettivo, che non è più amore del sapere, come viene segnalato dall'etimologia della parola "filosofia", ma è il sapere stesso. Hegel non pretende di chiudere la storia e di chiudere la filosofia col suo sistema, però ha l'orgogliosa consapevolezza di costituire un punto sicuramente terminale, di arrivo, almeno di una fase storica. Riprendiamo la lettura:

> «Ponendo la vera figura della verità in questa scientificità – o, ciò che è lo stesso, affermando che la verità ha l'elemento della sua esistenza unicamente nel concetto – io so bene che questo sembra contraddire una rappresentazione (insieme con le sue conseguenze) tanto pretenziosa quanto diffusa nella convinzione della nostra epoca».

Hegel dice: vivo in un'epoca che è quella del Romanticismo, il Romanticismo si fonda su intuizione, bellezza, fede, sentimento,

io invece, pur aderendo allo spirito di quest'epoca, sostengo che il nocciolo della comprensione è sempre un fatto concettuale e quindi scientifico.

> «Un chiarimento intorno a questa contraddizione non sembra quindi superfluo, anche se esso qui non può essere che una pura asserzione, come lo è la convinzione contro cui si rivolge. Se dunque il vero esiste solo in ciò o piuttosto solo come ciò che viene chiamato ora Intuizione, ora Sapere immediato dell'Assoluto, Religione, l'Essere – non l'essere nel centro dell'amore divino, ma l'essere stesso di questo centro [*non pretendere di essere come fedeli al centro dell'amore di Dio, ma pretendere proprio di cogliere l'essere di Dio; quindi se l'assoluto si concepisce come colto da un'intuizione, dalla religione, eccetera*], allora da questo punto di vista ciò che si richiede per la presentazione della filosofia è piuttosto il contrario del concetto. L'Assoluto non deve venire concepito [*secondo i suoi antagonisti, quindi secondo Schelling, non deve venire concepito col pensiero*], ma sentito e intuito; non è il suo concetto, ma sono il suo sentimento e la sua intuizione che debbono avere la parola e venire espressi».

Respinge l'idea che con il sentimento si possano avere forme di conoscenza dell'assoluto. Hegel riconosce che la sua epoca è caratterizzata da una novità, dal fatto che l'uomo vuole di nuovo affrontare l'assoluto, ma questa giusta esigenza è soddisfatta male da Schelling e dagli altri.

> «A questa esigenza corrisponde lo sforzo affannoso, quasi eccitato ed esasperato, volto a strappare gli uomini dal loro essere sprofondati nel sensibile, nel volgare e nel singolo, e ad indirizzare il loro sguardo verso le stelle: come se essi, del tutto dimentichi del divino, fossero sul punto di accontentarsi, come il verme, di polvere e d'acqua».

L'umanità è sprofondata nel materialismo; questa è l'analisi che Hegel dà dell'epoca, ed è molto importante perché l'epoca di Hegel è la nostra, dopo l'epoca della Rivoluzione francese non è nata nessuna nuova epoca storica: ci troviamo ancora nell'età contemporanea

aperta dalla Rivoluzione francese. Questa diagnosi hegeliana si può pertanto applicare all'oggi: l'uomo è sprofondato nel sensibile, ma ha un'esigenza di soprasensibile, è sprofondato nel finito, nel materiale, ma ha esigenze spirituali. Queste esigenze spirituali non vengono più soddisfatte in maniera piena dalle religioni. Allora si tratterà di trovare forme nuove per venire incontro all'esigenza di assoluto; questa esigenza è affrontata in maniera inadeguata dai romantici, da Schelling, da Schleiermacher, che si affidano alla fede, al sentimento, cioè a mezzi inadatti a raggiungere l'assoluto.

> «Un tempo essi avevano un cielo ricco di vasti tesori di pensiero e di immagini. Il significato di tutto ciò che è stava nel filo di luce che lo legava al cielo [*tutto veniva inteso in funzione del soprasensibile, della religione, della trascendenza*]; lungo questo filo, invece di trattenersi nella presenzialità di questo mondo, lo sguardo scivolava al di là di esso, verso l'essenza divina, verso – se così si può dire – una presenza al di là di questo mondo. L'occhio dello spirito doveva a forza essere indirizzato verso ciò che è terreno, e trattenuto presso di esso».

Nell'epoca precedente l'uomo tendeva troppo a volgersi alla trascendenza, a leggere tutto nel segno del sovrasensibile, dello spirituale. Quindi l'epoca precedente alla nostra ha fatto bene, con l'Illuminismo, con lo sviluppo della scienza, ad attirare l'attenzione dell'uomo verso la terra, verso il sensibile, verso il materiale, perché l'uomo era distratto dai sogni della metafisica:

> «L'occhio dello spirito doveva a forza essere indirizzato verso ciò che è terreno, e trattenuto presso di esso; e c'è voluto un lungo tempo per introdurre laboriosamente quella chiarezza, che solo il sovraterreno possedeva, nell'opacità e nella confusione in cui giaceva il senso dell'al di qua, e per suscitare e rendere viva l'attenzione a ciò che è presente in quanto tale, attenzione che venne chiamata esperienza».

C'è voluto un grande lavoro per fare in modo che l'uomo dalla trascendenza dantesca, per così dire, per cui ogni evento è iscritto nel

soprannaturale, nel sovrasensibile, passasse all'attenzione per l'esperienza sensibile. Ci vorrà un lavoro altrettanto lungo per compiere il necessario cammino inverso.

> «Ora sembra che ci sia bisogno del contrario, e che il senso sia talmente radicato in ciò che è terreno, che occorra altrettanta forza per sollevarlo al di sopra di esso. Lo spirito si mostra così povero che, come il viandante nel deserto desidera un semplice sorso d'acqua, così anch'esso sembra anelare, per il suo ristoro, al mero sentimento del divino in generale: da ciò di cui lo spirito si accontenta, si può misurare la grandezza della sua perdita».

Lo spirito anela al sovrasensibile e si deve accontentare di un piccolo sorso d'acqua, cioè delle posizioni di carattere estetico di Schelling, delle posizioni di carattere fideistico di Schleiermacher, invece ci vuole ben altro per raggiungere l'assoluto al livello nuovo a cui la storia umana è pervenuta. Hegel cioè vuol dire: l'uomo prima è vissuto nella metafisica, nel mondo del sovrasensibile, ed è stato giusto, con un lungo lavoro secolare, attirarlo alla terra e sviluppare le scienze; adesso l'epoca storica ci pone il problema inverso: l'uomo avverte un disagio, anela al sovrasensibile, allo spirituale, all'ideale, al divino, però non gli si può presentare l'ideale e il divino nella vecchia forma, non si può tornare indietro nella storia, quindi bisognerà trovare il modo di raggiungere l'assoluto nella forma della scienza, non nella forma dell'intuizione o della fede religiosa, perché altrimenti non ci si porrà al livello a cui la storia è arrivata. Lo sforzo suo è di raggiungere l'assoluto in maniera logica, cioè scientifica.

> «Del resto non è difficile a vedersi, che la nostra è un'età di gestazione e di passaggio ad una nuova era».

Hegel ha piena consapevolezza che noi viviamo in un'età di trapasso in cui vecchie certezze si sono sgretolate e nuove certezze non sono nate.

> «Lo spirito ha rotto con quello che è stato fino ad ora il mondo del suo esserci e del suo rappresentare; esso è in procinto di ca-

lare tutto ciò nel passato, ed è impegnato nel travaglio della sua trasformazione».

Viviamo troppo al di dentro di una trasformazione per rendercene conto: c'è un travaglio doloroso, che sembra implicare solo disgregazione, ma che è la preparazione di una nuova era:

> «In verità esso non è mai in quiete, ma è preso da un movimento sempre progressivo. Ma allo stesso modo che nel bambino [*vuol dire nel nascituro, nel feto*] dopo un lungo e silenzioso periodo di nutrizione, il primo respiro interrompe – con un salto qualitativo – il processo graduale di quello sviluppo soltanto quantitativo, ed allora il bambino è nato, così lo spirito in via di formazione matura lentamente e silenziosamente verso la sua nuova figura».

Anche se non ce ne accorgiamo, l'epoca storica sta, faticosamente, per partorire qualche cosa di nuovo, però, appunto, secondo una delle leggi della dialettica, la quantità all'improvviso si trasforma in qualità, cioè si accumulano prima gradualmente le condizioni di un cambiamento e poi il cambiamento sboccia all'improvviso. Non ci rendiamo conto che viviamo in un'epoca di trasformazione, in cui si stanno accumulando le condizioni di una nuova nascita; sentiamo ogni tanto i gemiti di un parto che sta per venire, non lo abbiamo ancora visto, «ma io sono certo, dice Hegel, che lo spirito, cioè il divenire dell'uomo, sta per generare una nuova era, che poi sboccerà all'improvviso». Hegel è un filosofo rivoluzionario, per lui la storia presenta discontinuità: procede silenziosamente per anni, anche per secoli, poi, all'improvviso, emerge un'epoca nuova. È chiaro che ha presente l'esempio della Rivoluzione francese, per la quale si era entusiasmato con Schelling e Hölderlin di cui era stato compagno di studi. Ha in mente l'immagine dello spirito dell'uomo che ha cercato di prendere la direzione della storia con la Rivoluzione francese, e si aspetta lo sboccio di un'età nuova. Dunque:

> «Esso disgrega frammento dopo frammento l'edificio del suo mondo precedente, e il vacillare di quest'ultimo si lascia presagire soltanto attraverso dei sintomi sporadici; la leggerezza e la noia,

che invadono ciò che ancora sussiste» [*vien fatto di pensare alla leggerezza e alla noia di tanti intellettuali italiani ed europei i quali scoraggiano dall'uso dell'intelletto e dallo studio della filosofia perché sono oramai scettici e annoiati di tutto*], «il vago presentimento di un ignoto, sono i segni che annunciano che qualcosa di diverso si va preparando. Questo graduale processo di sbriciolamento, che non alterava la fisionomia dell'intero, viene interrotto dall'aurora che, come un lampo, d'un tratto presenta alla vista la struttura del nuovo mondo».

Avviene allora lo spuntare dell'alba di una nuova epoca.

> «Considerare un qualunque esserci, com'esso è nell'Assoluto, qui non significa altro, che dire che se ne è bensì parlato come di un qualcosa; ma che nell'Assoluto, nello A-A, non vi è nulla del genere, perché lì tutto è uno».

È una frase un po' contorta, che cerca di riprodurre un ragionamento di Schelling.

> «Contrapporre alla conoscenza differenziata e compiuta, o che ricerca ed esige il proprio compimento, quest'unico sapere, che nell'Assoluto tutto è uguale, oppure far passare il proprio Assoluto per la notte in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, questa è l'ingenuità della mancanza e vuotezza di conoscenza».

C'è bisogno di una conoscenza differenziata, ma Schelling di questo non tiene conto, e pretende una unità indifferenziata. È come se Hegel volesse dire: «Vi presenterò un sistema filosofico all'altezza della esigenza analitica dell'Illuminismo e di Kant, che hanno colto l'opportunità del discernimento, del separare, del vedere le cose ognuna nella sua individualità, e congiungerò questo con l'aspirazione all'assoluto e all'unità di Schelling. Il mio sistema filosofico sarà un sistema fortemente sintetico, perché raccoglierò tutte le istanze dell'intelletto astratto, che pure sono in parte giuste, dell'Illuminismo, e tutte le esigenze di sintesi e di assolutezza di Schelling. Sarò un filosofo che darà conto sia del finito, sia dell'infinito, mentre in-

vece Schelling parla in fondo solo di un infinito che rimane sterile e astratto».

> «Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi soltanto mediante l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende da questo: che si colga e si esprima il vero non come sostanza ma, altrettanto decisamente, come soggetto, […] il vero è il divenire di se stesso».

Il vero coincide con la propria autotrasformazione e autodeterminazione. È l' "immane potenza del negativo": il processo della realtà, il divenire, passano per momenti di parziale distruzione, di cui bisogna tenere conto; se non si passa per questi momenti negativi si cade in un atteggiamento astratto. Il negativo fa paura, il negativo è la morte, ma, Hegel dice, la vera filosofia deve avere la forza di sostenere lo sguardo della morte, cioè deve assorbire anche il negativo, altrimenti rimane sempre esterna alle cose.

> «Il circolo che riposa chiuso in sé [*la perfezione astratta*] e che, come sostanza, trattiene i suoi momenti, è la relazione immediata, che non ha quindi nulla di meraviglioso. Ma che l'accidentale come tale, separato dal proprio ambito, che ciò che è legato ed è effettivamente reale solo nella sua connessione con altro, ottenga una propria esistenza determinata e una libertà separata, questa è l'immane potenza del negativo […]».

L'intelletto vede le cose staccate. Le cose sono tutte legate tra loro ed una cosa è effettivamente reale soltanto nella sua connessione con tutte le altre. Vero è ciò che è legato in connessione con altro; le cose nel loro isolamento sono false; è un po' la ripresa di quanto Eraclito aveva espresso in maniera molto semplice: il bianco non può essere concepito senza il nero, la morte non può essere concepita senza la vita, A non può essere concepito senza il suo opposto B. Le cose si possono comprendere veramente solo nel loro legame con l'altro, ma c'è anche il momento in cui l'intelletto vede le cose come separate: questa è

> «l'immane potenza del negativo [...] è l'energia del pensiero, del puro Io».

L'Io, l'intelletto si pone di fronte alle cose e le scinde, le vede nel loro aspetto astratto, nel loro negativo.

> «La morte, se vogliamo chiamare così quella irrealtà, è la cosa più terribile, e tener fermo ciò che è morto è ciò che richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, poiché questo pretende da lei ciò che essa non può fare. Ma non quella vita che si spaventa dinnanzi alla morte e si conserva intatta dalla distruzione, bensì quella che sopporta la morte e si mantiene in essa, è la vita dello spirito [*la vita (lo spirito è vita), ha bisogno della morte; il positivo ha bisogno del negativo*]. Lo spirito conquista la sua verità solo in quanto esso ritrova se stesso nell'assoluta lacerazione. Esso è bensì questa potenza, ma non allo stesso modo del positivo, che si distoglie dal negativo, come quando di qualcosa noi diciamo che non è nulla o che è falso e, dopo essercene così sbarazzati, ce ne allontaniamo tosto per passare a qualche cosa d'altro: al contrario esso è questa potenza solo in quanto guarda in faccia il negativo e si sofferma presso di esso».

Riprende la grande concezione platonica: il vero si può capire soltanto in contrapposizione al falso, nasce sullo sfondo dell'errore, nasce dall'errore. In che senso riprende Platone? Perché Platone ha concepito la filosofia come dialogo e il dialogo implica posizioni che vengono superate perché sono parziali, sono erronee, sono false. Hegel stesso dialoga con l'Illuminismo, con Kant, con Fichte e con Schelling; anzi direi con tutti i filosofi precedenti, quindi la sua posizione vera non può essere scissa dalle posizioni parzialmente erronee di Kant, di Fichte, di Schelling, e così via. Pertanto Hegel ripercorre il divenire della conoscenza umana da questo punto di vista, considerando tutto come importante perché quello che è negativo non va gettato via, ma è la premessa del positivo.

Abbiamo visto l'essenziale della Prefazione, ora veniamo al contenuto dell'opera. I gradini per arrivare dalla conoscenza più banale al sapere assoluto sono quattro: la coscienza, l'autocoscienza, la ragio-

ne e lo spirito. Il primo stadio è quello della coscienza. "Coscienza" significa consapevolezza, prima di tutto essa è data dalla sensibilità, la certezza sensibile è la prima forma elementare di conoscenza. La certezza sensibile, rileva Hegel, è caratterizzata dal fatto che coglie il qui e l'ora, cioè riceve un impulso, un'impressione che sono puntuali, che sono ben delimitati. Il senso ci mette in contatto con quanto ci sta vicino, qui e ora. Hegel fa emergere dalla sensazione un meccanismo dialettico: la sensibilità non è adeguata, perché si ferma al qui e all'ora, vuole essere concreta, vuole afferrare quello che sta a portata di mano, però il qui e l'ora, che sono le caratteristiche di ogni sensazione, sono predicabili all'infinito, ci sono tanti qui e tanti ora, tutte le sensazioni hanno sempre un "qui" e un "ora". Tra l'altro, se parlo di un "qui" e di un "ora", ovviamente, nel cogliere l'attimo, mi sto rifacendo a un divenire temporale, mi sto riferendo implicitamente al tempo; nel dire che sto afferrando il bicchiere qui sul tavolo, implicitamente mi sto riferendo a uno spazio di cui questo è un punto limitato: un qui. Che cosa vuol dire? Che anche la sensazione, che è la conoscenza più immediata, essendo una conoscenza del qui e dell'ora, rinvia a qualche cosa di ulteriore. La conoscenza sensibile vuole essere qualche cosa di particolare, di individuale, che non ha niente a che fare con l'universale, e invece non è vero, perché ogni conoscenza sensibile è conoscenza di un "qui" e di un "ora", ma questo qui e questo ora rinviano al tempo, rinviano allo spazio, e ogni sensazione potrò collocarla qui e ora. Quindi "qui" e "ora" sono predicati che posso usare indefinitamente: mentre con la sensazione pensavo di avere a che fare con qualche cosa di puntuale, di limitato, di immediato, di concreto, di particolare, essa si rivela contraddittoria: mi rinvia a qualcosa di più grande di lei, mi rinvia dal particolare all'universale, perché il qui e l'ora sono determinazioni di spazio e di tempo indefinitamente riutilizzabili. Ho sottolineato questo passaggio perché testimonia del tipico modo di ragionare di Hegel: anche quello che sembra più delimitato non può essere circoscritto, tende ad andare oltre se stesso.

Il secondo stadio è quello della percezione. La percezione implica

che si unifichino le sensazioni come riferite a uno stesso oggetto, per esempio il bianco, la forma a tronco di cono, la sensibilità liscia riferite al bicchiere: si unificano varie sensazioni intorno a un oggetto. Anche riguardo alla percezione, cioè al cogliere gli oggetti, Hegel si sofferma a sottolineare che si tratta di una conoscenza contraddittoria, che deve essere superata. Per quale motivo? Perché il bicchiere che ho preso ad esempio è uno, e infatti lo chiamo con un solo nome. Però è bianco, è liscio, ha una forma simile a un tronco di cono, può essere pieno, vuoto, ecc., cioè presenta tutta una serie di qualità, quindi è contraddittorio, perché è uno e insieme molteplice. Lo chiamo con un nome, ma in effetti è fatto di tante parti e di tante caratteristiche sensibili: è bianco, liscio, freddo. Hegel sviluppa più o meno questo ragionamento: se il bicchiere è uno e molteplice evidentemente o l'uno o il molteplice saranno nel bicchiere, mentre l'altro termine, che non è proprio del bicchiere, sarà nella mia mente. Se il bicchiere è molteplice vuol dire che l'unità gliela sto dando io, cioè sto unificando con un'operazione dell'intelletto varie caratteristiche e le sto mettendo assieme nel concetto di bicchiere; allora qualunque oggetto, essendo contemporaneamente, quando viene percepito, uno e molteplice, dà luogo a una contraddizione tra uno e molteplice. Se ci sono tutte queste qualità nel bicchiere l'unità non l'avrò dal bicchiere, ma da me stesso, oppure potrei dire il contrario, cioè che il bicchiere è uno e io lo elaboro in varie sensazioni.

Comunque sia, a questo punto diventa chiaro che quando percepisco qualche cosa la rielaboro: entriamo in una terza fase, quella dell'intelletto. Quando percepisco un oggetto lo rielaboro, e Kant su questo punto ha perfettamente ragione, e viene pienamente assorbito da Hegel: l'intelletto è uno strumento che dà forma, che unifica, che smembra, che, insomma, applica proprie forme trascendentali agli oggetti. Dalla sensazione siamo passati all'intelletto, recuperando il discorso di Kant. Ora, quando la coscienza si è pienamente sviluppata, ha raggiunto lo stadio di intelletto, che cosa avviene? L'intelletto si accorge di essere capace di manipolare gli oggetti, di dare forma agli oggetti, quindi si rende conto di se stesso. Kant ha parlato di Io

penso come l'insieme di tutte le categorie, l'appercezione trascendentale: nel momento in cui l'intelletto si rende conto di unificare gli oggetti, di dare forma agli oggetti, si rende conto anche di se stesso. Si passa così dalla coscienza all'autocoscienza. Lasciamo la prima sezione della *Fenomenologia* e passiamo alla seconda.

Il soggetto, dopo essersi riversato sul mondo, arrivato all'intelletto, vede balenare un livello nuovo, cioè la conoscenza di se stesso, la consapevolezza di se stesso. L'autocoscienza è inizialmente caratterizzata da questo: sono consapevole di me, tutto il resto lo vedo come oggetto; fino a quando si tratta del bicchiere la cosa è abbastanza tranquilla, ma quando si tratta del prossimo, quando si tratta di un altro, scatta un meccanismo conflittuale. In quanto autocosciente tendo a vedere l'altro essere umano come un oggetto fra gli oggetti; naturalmente l'altro farà lo stesso nei miei confronti. Tenderò a vedere l'altro come un oggetto, o, meglio, come qualche cosa da ridurre a strumento, come il bicchiere è mio strumento. L'altro mi si presenta come un oggetto al pari degli altri oggetti, ma dall'altra parte mi si vede nello stesso modo. Si entra in una situazione di conflittualità. Le varie autocoscienze, i vari individui, si danno a una lotta reciproca. È stato notato, giustamente, che nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza si passa dalla teoria alla prassi. Sensazione, percezione e intelletto sono tre forme di conoscenza degli oggetti, quando siamo arrivati all'autocoscienza, cioè alla seconda parte della *Fenomenologia*, entriamo nella sfera della pratica. Le autocoscienze entrano in conflitto tra loro, si fanno la guerra tra loro. Hegel riprende la teoria di Hobbes: *homo homini lupus*, l'uomo è lupo per l'altro uomo; l'uomo fa guerra a tutti gli altri: c'è il *bellum omnium contra omnes*, la guerra di tutti contro tutti. La situazione iniziale dell'autocoscienza equivale allo stato di natura di Hobbes: le autocoscienze sono in conflitto fra di loro. Che cosa succede? Che una vince e l'altra perde. Quella che perde non viene annientata, perché serve come strumento, diventa schiavo. A questo punto Hegel cerca di far coincidere il suo ragionamento con la storia: la prima fase della storia è l'età schiavistica, l'età greco-romana sostanzialmente. Il vincitore, l'auto-

coscienza che nella guerra contro l'altra autocoscienza ha prevalso, riduce l'altra autocoscienza a suo strumento, a suo oggetto, come la macina, come la vanga, come l'asino, la fa diventare suo schiavo. Inizia la famosa dialettica tra il signore e il servo, signoria e servitù, che è la prima figura dell'autocoscienza ("figura" è un termine che Hegel adopera nella *Fenomenologia* per indicare uno stato della coscienza). Abbiamo detto che secondo Hegel le cose non sono mai statiche, ma tendono sempre a trasformarsi. Il signore ha avuto la meglio sul servo, ma il servo deve soddisfare i bisogni del padrone, deve lavorare la terra, deve accudire gli animali, ha un contatto con la natura; il padrone perde il contatto con la natura, si limita a consumare quello che il servo ha prodotto. Allora gradualmente si viene a verificare questa situazione: il servo finisce con l'acquisire una coscienza di sé sempre maggiore, perché produce, sta a contatto con la natura, ha un sapere, un'abilità, una capacità tecnica; il signore si infiacchisce, non si confronta con le cose, ha contatto con la natura solo attraverso la mediazione del servo. A un certo punto il servo si rende conto di essere egli il vero signore, perché senza di lui il padrone muore di fame, senza di lui il padrone non può soddisfare i propri bisogni. C'è un capovolgimento dialettico. Il servo diventa padrone del proprio padrone; il padrone si trova a dipendere dal servo per il suo sostentamento, il padrone si trova ad avere un contatto con la natura soltanto indirettamente attraverso il servo, quindi paradossalmente il padrone dipende dal servo. All'inizio di questa fase dialettica il servo dipendeva dal padrone, la sua vita e la sua morte erano nelle mani del signore, ma alla fine è tutto al contrario: il servo è diventato il padrone del padrone.

Questo stadio corrisponde alla schiavitù antica e alla emancipazione dalla schiavitù; ora, il momento di emancipazione dalla schiavitù è il momento più importante della storia e anche il più delicato. Il servo, alla fine del mondo antico, quando ha acquisito coscienza della propria superiorità, non si interessa più del mondo, nasce la filosofia stoica, che precorre elementi del Cristianesimo: il mondo non conta, sono schiavo da un punto di vista materiale, ma quello che è

veramente importante è la libertà interiore, non dipendo dal mio signore, sono un uomo libero. Questo atteggiamento si intreccia con quello dello scetticismo perché per lo scettico, appunto, l'oggettività, l'esterno non conta, conta soltanto la propria consapevolezza, il proprio punto di vista sulle cose. Alla fine del mondo antico nascono le filosofie stoiche e scettiche, filosofie in cui il mondo viene negato, non è importante: non ci interessa di essere sudditi dell'imperatore di Roma perché abbiamo la libertà dello spirito; ma soprattutto irrompe il cristianesimo che abolisce i rapporti di schiavitù e che predica che tutti gli uomini sono fratelli in Cristo. La fase iniziale del cristianesimo, che dura fino al Rinascimento, è quella della *coscienza infelice*. Mentre nel mondo antico, nel rapporto tra signoria e servitù, c'era uno scontro tra due autocoscienze, la personalità del signore e quella del servo, con il cristianesimo, che ha livellato gli uomini, tutti uguali perché fratelli in Cristo, la contraddizione entra nella singola coscienza, diventa un altro tipo di contraddizione. L'uomo si sente finito, si sente lontano dalla propria essenza spirituale e dall'infinito, da Dio; con un'immagine molto suggestiva Hegel dice: tutto il cristianesimo medievale converge verso le crociate, i crociati vogliono andare a vedere che c'è nel Santo Sepolcro e lo trovano vuoto. Vuole dire con questo: Dio è tornato in cielo, l'uomo è solo, con la sua finitudine, ma oramai aspira all'infinito, quindi tutta l'età cristiana medievale è l'età della coscienza infelice, vale a dire dell'uomo che si sente spossessato della sua vera natura, vive nel limitato, vive nel finito, ma ha avuto la venuta del Cristo, che gli ha lasciato intravedere il regno dei cieli, l'infinito, il sovrannaturale. L'uomo vive nel mondo naturale, ma aspira al sovrannaturale; la sua coscienza è intimamente lacerata e spezzata.

Il passaggio successivo è un passaggio a un'altra fase, completamente diversa, che è quella della ragione: è vero che la coscienza cristiana, cioè la coscienza infelice, è lacerata, ma oramai il cristiano sa che tutto quello che conta è interiore, non c'è più un elemento di antagonismo esterno come nella dialettica servo-padrone, quindi si arriva alla fase superiore, che è quella della ragione, in cui l'uomo sa

che oramai quello che conta sta al suo interno. La fase della ragione inizia storicamente con il Rinascimento. Con il Rinascimento si avvia il superamento della coscienza infelice, cioè del distacco tra finito e infinito. Il Rinascimento è immanentistico: Dio vive dappertutto, Dio è presente nella natura, la ragione tende a essere omogenea alla natura, a capire la natura: nasce la scienza. La ragione umana non ha più limiti, l'infinito è riconciliato col finito, l'uomo può conoscere la natura perché oramai egli ha capito che la sua ragione, che è tutto, non ha niente di esterno a sé. Inizia l'impetuoso sviluppo della scienza, con Galilei, Newton, ecc. La ragione osservativa si impadronisce sempre di più delle conoscenze del mondo. La ragione ha anche però un risvolto pratico, si manifesta anche come ragione attiva.

Nella ragione attiva Hegel identifica tre figure fondamentali. Da una parte c'è il personaggio goethiano del Faust: raggiunta la propria autonomia, la forza della ragione, l'uomo tende nella sua pratica a godersi il mondo e ad affermare se stesso nel mondo. Questo atteggiamento risulta parziale: non basta volersi affermare, l'uomo ha anche in se stesso, nei suoi rapporti pratici, una voce interiore che gli dice di amare il prossimo, partecipa anche al mondo dei sentimenti. Al momento brutale di volontà di affermazione del faustismo, succede il momento del sentimentalismo. Sia l'edonismo, cioè l'atteggiamento faustiano di volersi imporre, sia il voler essere amico di tutti, il voler avere rapporti di affettività con tutti, si rivelano però inadeguati, perché il mondo è organizzato male. Il mondo non recepisce la mia volontà di affermazione, di piacere, il faustismo, cioè la tendenza edonistica, ma non recepisce neppure la mia volontà di buoni rapporti, di rapporti fraterni, di rapporti cordiali, affettuosi, di amicizia con gli altri. Allora nasce il rigorismo della virtù, che coincide con il periodo della Rivoluzione francese: si vuole ristrutturare il mondo in modo che sia un mondo più umano. Agli atteggiamenti personali, volere il piacere, volere affermarsi, volere essere fratelli di tutti, volere buoni rapporti umani, che però sono atteggiamenti velleitari, che subiscono uno scacco, si sostituisce, alla fine dell'Età Moderna, il rigorismo della virtù. Evidentemente qui Hegel pensa

a Robespierre, alla volontà di organizzare il mondo in modo che accetti la fratellanza, l'uguaglianza, la libertà; accetti i grandi valori che l'uomo ha elaborato nel corso dello sviluppo della ragione, nel corso dell'Illuminismo. A questo punto si passa all'ultima fase, che è quella dello spirito propriamente detto. Questo passaggio è complicato ed è la parte, tra l'altro, più convulsa della *Fenomenologia dello spirito*, quella che è stata scritta mentre sopraggiungevano le armate napoleoniche, con Hegel divenuto ansioso di chiudere quest'opera che lo aveva tanto impegnato. Possiamo limitarci a brevi cenni perché la dottrina più matura dei momenti dello spirito Hegel la ristruttura completamente, rispetto a questo abbozzo della *Fenomenologia*, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

In che cosa lo spirito si differenzia dalla ragione? La ragione è soprattutto la ragione dell'individuo che ha avuto le velleità di afferrare il piacere, di costruire rapporti di amicizia, di imporre un ordine nel mondo, ma sostanzialmente è la ragione del singolo; con lo spirito, invece, si passa a qualche cosa di più profondo. Il singolo si è scontrato con la realtà, il Faust di Goethe è caduto, è caduto il sentimentalismo, che qualcuno vuole vedere ricondotto a Rousseau, è caduto Robespierre. Lo spirito invece è una fase diversa in cui non c'è più la velleità del singolo che vuole, come Don Chisciotte, combattere contro i mulini a vento, cambiare il mondo, introdurre le sue idee nel mondo. Lo spirito non è qualche cosa di passeggero, di destinato ad essere sconfitto, a essere sorpassato: lo spirito dà luogo a creazioni permanenti. Lo spirito è il momento più alto perché è il momento in cui la comprensione dell'uomo si attaglia pienamente alla realtà, quindi dà luogo a costruzioni che rimangono, a quelle che Hegel chiama "seconda natura". Nello spirito l'uomo è creatore. L'uomo si trova di fronte la natura, ma crea un altro mondo, una seconda natura, che è il mondo del diritto, della famiglia, dello Stato, dell'arte, della religione, della filosofia. Lo spirito non è transeunte, non è destinato ad essere sconfitto; esso si radica nella realtà, perché corrisponde al momento più alto di comprensione dell'uomo, che veramente afferra la realtà con la sua ragione e si riesce a radicare

nella realtà, riesce a impiantarvi qualche cosa di duraturo, che Hegel chiamerà nella *Filosofia del diritto* "seconda natura", nel senso che è quasi una seconda creazione. Le creazioni mature dello spirito sono i grandi sistemi religiosi. I grandi sistemi religiosi cercano di cogliere l'assoluto e di organizzare popolazioni intere intorno a credenze che rimangono nei secoli, se non nei millenni, ma le religioni sono solo il penultimo stadio dello spirito, perché esse colgono l'assoluto, il divino, l'infinito, in una maniera inadeguata, ancora legata al mito, alla rappresentazione. Lo sviluppo supremo dello spirito, l'ultimo stadio della *Fenomenologia*, è il sapere assoluto, cioè il momento in cui l'uomo capisce, al di là della religione, che l'infinito, il divino, l'ideale, sono perfettamente razionali, hanno una forma razionale, e quindi devono essere capiti allo stesso livello, cioè nella forma della ragione. La religione rimane un gradino al di sotto, l'arte un gradino ancora più sotto; perché se tutta la realtà è logica, tutta la realtà è ragione, l'assoluto è ragione, la forma adeguata per cogliere l'assoluto sarà la forma filosofica, la forma del ragionamento scientifico della filosofia. All'assoluto razionale corrisponderà un sapere assoluto altrettanto razionale, e questo è il culmine dello sviluppo dello spirito. A questo punto la *Fenomenologia* dello spirito si conclude e si apre la logica, cioè il tentativo di cogliere la struttura ideale dell'assoluto.

5. *Hegel: il sistema dell'idealismo logico*

Mi ricollego brevemente alle lezioni precedenti, perché veramente la storia della filosofia con Hegel raggiunge l'autoconsapevolezza del suo sviluppo, quindi è bene sottolineare i raccordi. Abbiamo detto che con Kant si era raggiunto il culmine dell'Illuminismo, cioè il culmine di una mentalità fondata sì sulla ragione, ma su una ragione astratta, che vedeva il mondo come una successione di entità finite. Abbiamo detto che l'emblema di questa mentalità è dato dall'*Enciclopedia*, il maggiore sforzo di conoscenza prodotto dagli illuministi, nel quale tutto lo scibile umano è raccolto come tanti tasselli di un

mosaico, esterni gli uni agli altri, come una somma di conoscenze finite. Ci troviamo con l'Illuminismo e anche con Kant nella sfera di una ragione che si pone di fronte semplice mente al finito. Abbiamo invece sottolineato che la civiltà romantica (abbiamo voluto chiamarla civiltà perché si è espressa in un'arte, in una letteratura, in una scienza, in una medicina, in una visione della politica, oltre che nel pensiero filosofico) si contrappone all'Illuminismo per il nuovo tentativo di cogliere l'infinito, che nella terminologia romantica prende spesso il nome di assoluto. Assoluto, abbiamo ribadito, nel senso etimologico del termine, di *absolutus*, sciolto da vincoli, libero, e quindi coincidente con l'infinito, in quanto solo l'infinito non ha nient'altro fuori di sé che lo condizioni. L'infinito e l'assoluto con il Romanticismo sono diventati nuovamente oggetto dello slancio umano teso a raggiungerli. Il superamento dell'Illuminismo, questa nuova pretesa prometeica, titanica dell'uomo di raggiungere anche l'infinito oltre che il finito, si è espressa sostanzialmente in due maniere.

C'è un Romanticismo di carattere intuitivo - artistico: una serie di sforzi di cogliere l'infinito, nel finito e in se stesso, in maniera intuitiva, sentimentale, fideistica, mistica, in maniera sostanzialmente irrazionale. C'è però anche un Romanticismo che cerca di cogliere l'infinito con la ragione; questo tentativo viene compiuto da Schelling, ma naufraga nella concezione dell'arte come organo della filosofia, nell'intuizione estetica e infine nel misticismo irrazionalistico. Un tentativo importante è stato compiuto anche da Fichte, ma abbiamo rilevato che in Fichte il raggiungimento dell'assoluto e quindi della libertà non avviene, in quanto nella situazione storica l'io trova sempre di fronte a sé gli ostacoli del non-io, e, quando ne ha superato uno, ne emerge sempre un altro: c'è l'idea di un progressivo allargarsi della libertà dell'uomo, di un progressivo assolutizzarsi dell'uomo, cioè dell'io empirico, però l'io empirico non riesce mai a diventare io assoluto. L'io assoluto, l'assoluta libertà, e quindi anche l'assoluta razionalità, sono sempre un passo dopo, ma se sono oltre il punto che si è raggiunto, questo vuol dire che sono un passo dopo la storia, e quindi siamo ancora all'interno della mentalità illuministica,

in quanto sussiste una separazione fra due entità ambedue finite: la ragione che viene qualificata come assoluto oppure come Io assoluto, e la storia che resta sempre al di qua e quindi in fondo resta sempre finita, sempre non pienamente pervasa dalla razionalità. L'Illuminismo, col suo rifiuto della storia, con la sua divisione del mondo tra ragione, che rimane astratta, e storia, che dovrebbe recepire la ragione, continua. Nonostante il suo grande sforzo speculativo, Fichte resta all'interno dell'orizzonte illuministico. Con Hegel invece è compiuto il passo ulteriore e decisivo.

Il modo attraverso cui Hegel arriva al congiungimento di finito e infinito passa per una rifondazione della ragione. Quanto detto fino ad ora, lo ritroveremo nelle citazioni tratte da varie opere di Hegel: vedremo la critica di Hegel a Kant, a Fichte, al Romanticismo e a Schelling, perché, come Hegel stesso ha insegnato, e come abbiamo visto a proposito della *Fenomenologia*, ogni realtà non è separata dalle altre, e quindi anche ogni momento, ogni figura della storia del pensiero è collegata alle altre. In questo Hegel supera l'Illuminismo: per l'Illuminismo ogni realtà è un finito separato da un altro finito, per Hegel nessun finito può essere separato da un altro finito, in quanto, se si procede in questo modo, si cade nel razionalismo astratto dell'Illuminismo. Astratto nel senso che letteralmente "trae da", trae la parte dal tutto di cui è parte, e quindi la fraintende. Per Hegel non è possibile intendere nessun termine, nessun fenomeno come isolato in se stesso, non si può intendere nessuna filosofia come isolata in se stessa. Anche un'entità finita come un sistema filosofico (il caso nostro è il sistema filosofico hegeliano) per Hegel non può essere inteso se non come un momento di uno sviluppo, quindi per capire Hegel bisogna tenere presenti almeno Kant, Fichte, Schelling e il Romanticismo, anzi si può dire senz'altro di più: che Hegel veramente non ha lasciato fuori del suo pensiero niente di tutta la storia della filosofia, e da Talete fino a se stesso è riuscito a raccogliere tutto quello che c'era di positivo in ogni sistema filosofico, vedendo l'assoluto culminare nell'autoconsapevolezza di sé conseguita nella storia della filosofia. Hegel è stato un grande spirito sintetizzatore, capace

di cogliere tutto il percorso della storia della filosofia e di dargli forma sistematica. Hegel sostiene che il vero è l'intero, che ogni parte presa di per sé è astratta, per questo è consigliabile considerare il suo sistema alla luce delle critiche dei sistemi precedenti.

La prima citazione è tratta dalla *Logica*. «L'intelletto riflettente si impadronì della filosofia». Che cosa significa questa frase lapidaria? L'intelletto riflettente indica in primo luogo la filosofia di Kant in quanto implica la separazione tra il soggetto e l'oggetto, il porsi il problema di una riflessione di un oggetto da parte di un soggetto, che però sono due entità distinte. Kant ha spazzato via tutte le filosofie precedenti.

> «L'intelletto riflettente si impadronì della filosofia. Occorre sapere esattamente che cosa vuol dire quest'espressione, che altrimenti si adopera in vari significati come termine di battaglia. Per intelletto riflettente o riflessivo è da intendere in generale l'intelletto astraente e con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni. Volto contro la ragione, codesto intelletto si conduce quale ordinario intelletto umano o senso comune, e fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano soltanto pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà, e che la ragione, in quanto resta in sé e per sé, non dia fuori che sogni».

Come sempre in Hegel, le affermazioni sono molto dense: la filosofia di Kant, la filosofia dell'intelletto astratto, è una filosofia che coincide col senso comune, che ha l'impressione di trovarsi di fronte a oggetti i quali sono esterni e contrapposti a un soggetto, e che sono tanti, costituiscono una moltitudine. Hegel assimila la posizione di Kant alla dimensione dell'uomo ingenuo, il quale pensa che esista la molteplicità e che questa molteplicità sia irriducibile all'unità. Kant non è andato oltre l'intelletto. L'intelletto astratto, separatore, è stato per lui l'organo supremo di conoscenza, perché la ragione per Kant, non dà fuori che sogni, come dice Hegel alla fine della citazione riportata, cioè le tre idee kantiane della ragione non corrispondono a tre realtà: Dio, anima e mondo sono soltanto costruzioni della ra-

gione.

> «In questa rinuncia della ragione a se stessa il concetto della verità va perduto. La ragione viene ristretta a conoscere soltanto una verità soggettiva, soltanto l'apparenza [*il fenomeno di Kant*] soltanto qualcosa cui la natura dell'oggetto stesso non corrisponda. Il sapere è tornato ad esser l'opinione».

Certo, il fenomeno è apparenza e non corrisponde alla cosa in sé, quindi in Kant non si conosce la verità, si conosce qualche cosa che non è la cosa stessa, si conosce l'apparenza della cosa, il fenomeno. Il sapere è tornato a essere opinione, e questa è opposta alla verità: la filosofia kantiana fa cadere il pensiero nell'opinione, ma l'opinione è quella corrente, e ognuno pensa di avere opinioni. Kant fa regredire la filosofia al senso comune.

Proseguo, questa volta dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tradotta da Benedetto Croce:

> «Uno dei punti di vista capitali della filosofia critica è che prima di procedere a conoscere Dio, l'essenza delle cose, ecc. si debba indagare la facoltà del conoscere per vedere se sia capace di adempiere quel compito: si dovrebbe apprendere a conoscere l'istrumento prima di intraprendere il lavoro che per mezzo di esso deve essere portato a termine: ché se l'istrumento fosse insufficiente, ogni altra fatica sarebbe perduta».

Kant ha fondato il criticismo, cioè la filosofia trascendentale, ha messo a fuoco il problema delle strutture conoscitive dell'uomo. Intorno alla filosofia trascendentale si concentra tutto lo sforzo del conoscere. Hegel ironizza su questo sforzo tipico del criticismo, che pretende di mettersi a conoscere gli strumenti del conoscere prima di procedere alla conoscenza diretta, come se si potesse procedere a imparare a nuotare prima di immergersi nell'acqua.

> «Questo pensiero è parso così plausibile [*è parsa una cosa giusta indagare prima gli strumenti e poi mettersi a conoscere*] che ha destato la maggiore ammirazione e consenso ed ha ricondotto il

> conoscere dal suo interesse per gli oggetti e dal suo occuparsi di questo, a se stesso, al formale».

Il termine "formale" è molto importante; con Kant c'è stata la rivoluzione copernicana: dagli oggetti stessi la filosofia, la conoscenza si sono rivolte all'elemento formale, cioè non più il contenuto della conoscenza è al centro dell'attenzione, bensì semplicemente la forma del conoscere, vale a dire l'intuizione, l'intelletto, la ragione, le categorie dell'intelletto, le idee della ragione. Tutto il discorso di Kant verte sugli strumenti del conoscere, sulle forme che si applicano ai contenuti del conoscere, mentre il contenuto stesso è stato lasciato da parte.

> «Se tuttavia non si vuole illudersi con parole, è facile vedere che altri istrumenti possono ben indagarsi e giudicarsi in altro modo che non sia il lavoro stesso cui sono destinati; ma l'indagine del conoscere non può accadere altrimenti che conoscendo: dacché indagare questo cosiddetto istrumento non è altro che conoscerlo».

In altri campi è possibile indagare gli strumenti, invece nel caso della conoscenza non posso conoscere gli strumenti del conoscere a prescindere dal conoscere stesso: se sto conoscendo gli strumenti di conoscenza li sto già adoperando. Quindi la *Critica della ragion pura* per Hegel è fondata sulla pretesa assurda di creare una specie di preambolo alla conoscenza, come se fosse possibile compiere un'indagine preliminare sugli strumenti e le capacità di conoscenza, mentre si sta già conoscendo. Kant è autocontraddittorio.

> «Voler conoscere dunque prima che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico [*di quel tale filosofo medievale*] di imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua».

Formulare la critica a Kant più chiaramente di come ha fatto Hegel qui è impossibile.

Nel momento in cui Kant ha ridotto tutto all'elemento formale,

affermando che si può conoscere solo la forma del conoscere (vale a dire intuizione, intelletto e ragione), ma non si può fare un discorso sul mondo, non si può fare un discorso sull'anima, non si può fare un discorso su Dio, cioè la metafisica è impossibile, Kant ha aperto la strada all'irrazionale nella filosofia, che poi dilaga in un certo Romanticismo. Una volta che Kant ha sostenuto che Dio non può essere oggetto di conoscenza, ha implicitamente riconosciuto che però può essere oggetto di fede (nella *Critica della ragion pratica* Dio è oggetto dell'esigenza dell'uomo morale), non è oggetto della ragione, ma può essere oggetto del sentimento. Quindi è come se Hegel dicesse: 'La parte irrazionalistica della filosofia romantica è dovuta a Kant, perché Kant, avendo limitato la filosofia e la conoscenza alle forme, si è fatto sfuggire l'elemento più importante della realtà, e questo è diventato oggetto di discorsi di carattere irrazionale'.

Consideriamo ora alcuni brani tratti dalla *Fenomenologia dello spirito*:

> «Attraverso tutto ciò [*cioè attraverso tutta la storia della filosofia culminata in Kant*], non solo lo spirito è passato nell'altro estremo della riflessione – priva di sostanza – di sé in se stesso [*si è messo a riflettere su se stesso, ma perdendo la sostanza, l'esteriorità, la realtà*], ma ha sorpassato anche questo. Non soltanto la sua vita essenziale è per esso perduta, esso è anche consapevole di una tale perdita e della finitezza che ora costituisce il suo contenuto».

Lo spirito kantiano illuministico non può andare oltre il finito, però questo finito è miserabile, il finito è materiale, il finito è sensibile, e gli intelletti più attenti non si accontentano dell'elemento sensibile materiale, che Hegel ironicamente chiama «cibo dei porci». Continuiamo a leggere la citazione:

> «Respingendo il cibo dei porci [*non accontentandosi di fermarsi al finito*] – confessando la sua abiezione, imprecando contro di essa, lo spirito pretendeva dalla filosofia non tanto di sapere che cosa esso è, quanto di riuscire, mediante lei, alla ricostruzione della perduta sostanzialità e della compattezza dell'essere».

È finita l'epoca kantiana e adesso, nel Romanticismo, si pretende di non fermarsi a questa pesantezza del cibo dei porci, della sensibilità, si vuole andare oltre.

> «Per venire incontro a questo bisogno, la filosofia dovrebbe non tanto risolvere la compattezza della sostanza ed innalzare la sostanza stessa all'autocoscienza, non tanto ricondurre la coscienza caotica all'ordine pensato e alla semplicità del concetto, quanto piuttosto rimescolare le distinzioni del pensiero, sopprimere il concetto differenziante e restituire il sentimento dell'essenza. Garantire non tanto discernimento [*"discernimento" significa il vedere le cose come separate le une dalle altre, il poter esercitare la critica, il distinguere, cioè l'atteggiamento razionale*] quanto edificazione».

> «II bello, il sacro, l'eterno, la religione, l'amore sono l'esca ritenuta adatta a stuzzicare la voglia di abboccare; non il concetto ma l'estasi [*l'estasi romantica, l'uscire fuori di sé per abbracciare l'assoluto con uno slancio irrazionale*], non la fredda e progressiva necessità della cosa, ma il turgido entusiasmo devono costituire la forza che sostiene e trasmette la ricchezza della sostanza».

È chiaro che l'entusiasmo si riferisce a quella che in tedesco si chiama *Schwärmerei*, allo spirito ribelle, irrequieto dei romantici, all'entusiasmo per un assoluto che si vorrebbe abbracciare chissà come.

> «A questa esigenza corrisponde un certo affannoso e molto zelante lavorìo per sollevare il genere umano dall'abbrutimento nel sensibile, nel volgare e nel singolo, e per indirizzarne lo sguardo alle stelle, quasi che gli uomini, del tutto obliosi del divino, siano sul punto di appagarsi con i vermi di polvere e d'acqua».

La reazione ai limiti del kantismo porta a un disprezzo per il sensibile e a una ripresa dell'irrazionalismo.

Il passo successivo contiene una stoccata alla filosofia di Schelling, la forma più matura del pensiero irrazionalistico, che pretende di cogliere l'assoluto come unità indifferenziata, quindi come unità

indistinta, come unità mistica di soggetto e oggetto, di finito e di infinito. È il famoso brano in cui Schelling è rimproverato di vedere l'assoluto come una notte in cui tutte le vacche sono nere, cioè in cui non si può distinguere niente: ci avviciniamo piano piano alla concezione hegeliana dell'assoluto. L'assoluto, come l'ha concepito il Romanticismo, come l'ha concepito Schelling, è puntuale, cioè è qualche cosa che può essere colto con un'intuizione, con un atto di apprensione immediato: un'intuizione estetica, uno slancio di carattere mistico. Ora, il passo in avanti che Hegel compie è quello di inserire la categoria del divenire, che dal punto di vista umano è la storia, all'interno dell'assoluto. Se l'assoluto viene inteso come puntuale e quindi indistinto, è chiaro che lo si può raggiungere soltanto con un atto intuitivo e si cade nell'irrazionalismo, perché con Cartesio la filosofia ha distinto due approcci di conoscenza: l'intuizione e il discorso; o si conosce una cosa per apprensione immediata, oppure con il discorso razionale. Il discorso implica il passare da un termine all'altro, cioè il ragionare. Ora, se conoscere razionalmente vuol dire discorrere, cioè ragionare, il ragionamento da che cosa è caratterizzato? È caratterizzato dal fatto che ci sono una serie di termini: si parte da A, si passa per B, per C, per D, ecc., e poi si arriva a Z; si parte dall'alfa e si arriva all'omega, come appunto avviene nelle dimostrazioni matematiche e nei procedimenti logici o filosofici. Questo è il conoscere razionale, il conoscere logico. Se l'assoluto viene concepito come un processo, come uno sviluppo, non come qualche cosa di statico, come qualche cosa di puntuale, bensì come qualche cosa che diviene, che si sviluppa, che ha una storia, è chiaro che esso sarà oggetto di conoscenza razionale, cioè di conoscenza mediata, discorsiva, non di conoscenza immediata, puntuale, intuitiva, vale a dire che l'assoluto sarà oggetto di ragionamento, cioè di ragione. Spero che questa distinzione, che è molto importante, sia chiara: l'intuizione implica l'immediatezza, implica un elemento puntuale che viene afferrato in un attimo come pretendevano i romantici e Schelling; il ragionamento implica invece il passaggio per tanti termini intermedi: parto da A, arrivo a Z, ma per arrivare a Z devo passare per termini

intermedi, e ho una conoscenza mediata. Se l'assoluto è una serie di mediazioni, come appunto Hegel sostiene, cioè una serie di momenti, una serie di passaggi, ciò vuol dire che è un'entità che diviene, è il risultato di uno sviluppo, per coglierlo bisogna ripercorrerne tutto lo sviluppo, la ragione è la facoltà adeguata a rispecchiarlo.

Così viene criticato l'approccio di Schelling all'assoluto: «Noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'universale Idea in questa forma dell'irrealtà, ed assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato». Infatti, nell'assoluto di Schelling, il finito e l'infinito, il soggetto e l'oggetto sono sempre compresenti in ogni parte dell'assoluto, ma non si dà alcun elemento dinamico per spiegare come giungono a distinguersi, cioè come si differenziano l'uno e il molteplice, il finito e l'infinito, il soggetto e l'oggetto.

> «Assistiamo piuttosto al precipitare di questi valori nell'abisso della vacuità, senza che quest'atto sia conseguenza di uno sviluppo, né si giustifichi in se stesso, il che dovrebbe tenere il posto della considerazione speculativa. La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'Assoluto, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato, ma come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nell'A=A non ci sono certe possibilità perché lì tutto è uno».

In Schelling A=A, l'assoluto è uguale all'assoluto: come si fa a discriminare all'interno dell'assoluto quello che è determinato, quello che è finito, all'interno dell'uno quello che è molteplice? Se l'assoluto è identità, come ha detto Schelling, l'identità si esprime nella formula del principio aristotelico di identità: A=A, ma se A=A come si fa a trovare B in A? Invece il procedimento dialettico sostenuto da Hegel implica che A=A, ma è anche uguale a B, presenta cioè una tensione interna. Hegel si fonda sulla categoria del divenire: una cosa è uguale a se stessa, quindi A=A, però è anche animata da una tensione a diventare diversa, a crescere, a trasformarsi, quindi è uguale ad A, ma anche a B. All'interno di un'entità c'è già il principio della sua differenziazione. Per Schelling invece l'assoluto è unità indifferenziata: se l'assoluto lo chiamo A, questo significa che A=A, e allora come

scaturirà B, l'alterità, rispetto all'unità dell'assoluto, come scaturirà il molteplice?

> «Contrapporre alla conoscenza distinta, e compiuta o alla conoscenza che sta cercando o esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere – che cioè nell'Assoluto tutto è uguale oppure gabellare il suo Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua».

È molto drastico. Schelling era stato suo alleato per la concezione dell'assoluto, ma, quando Schelling irrigidisce l'assoluto nell'identità, Hegel lo stronca.

> «Finché la conoscenza dell'effettualità assoluta non sia venuta completamente in chiaro circa la propria natura, dalla scienza non disparirà quel formalismo che, accusato e spregiato dalla filosofia dei tempi nuovi, si è riprodotto proprio in essa: né disparirà, quand'anche ne sia nota e sentita l'insufficienza».

Quest'altro brano è illuminante per capire alcuni fenomeni della filosofia successiva: Schelling dà vita insieme all'irrazionalismo mistico e al Positivismo; se si dà infatti un esito mistico alla filosofia, dall'altra parte si ripresenta la materialità. Schelling è il padre dell'irrazionalismo dell'800 e del '900, ma è anche il padre del positivismo, perché, per riprendere i termini di Hegel, se si limita la conoscenza al mondo finito, sensibile, materiale, allora subito si dirà che poi c'è l'assoluto, c'è Dio, c'è l'immortalità e, se non li possiamo raggiungere con la ragione, perché ci dobbiamo fermare ai sensi, li raggiungeremo con lo slancio fideistico. L'empirismo finisce con l'aprire la strada al misticismo. Viceversa, se mi metto sulla strada mistica e dico che l'assoluto è identico a se stesso e si può cogliere solo con un rapimento estatico, mi ritrovo poi la positività delle cose, cioè le cose effettive, "poste" davanti a me, e dovrò dire che le cose effettive le conosco con i sensi. Schelling apre dunque la strada a tutte e due le forme di irrazionalismo: vorrei sottolineare che il Positivismo è anch'esso una

forma di irrazionalismo.

Rimane ancora la polemica con Fichte, e a questo proposito Hegel parla più direttamente della sua visione in positivo: «Secondo il mio modo di vedere, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero come soggetto». Fino a quando scorgiamo la verità come presente in un oggettività statica di fronte a noi, come in fondo l'aveva vista Spinoza, ci troviamo ancora sempre all'interno di una mentalità dogmatica: se non riesco a vedere la realtà come qualche cosa che ha presente al suo interno la soggettività, che tende all'autoriflessione, mi ritroverò sempre di fronte al fatto che il soggetto sta da una parte e l'oggetto sta dall'altra. Per questo Hegel dice che il vero va inteso come soggetto; si potrebbe anche dire in modo paradossale che l'oggetto va inteso come soggetto. Lo vedremo meglio fra poco. In questo egli recupera Schelling e recupera anche in parte Fichte.

> «La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità oggetto, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento dell'autoporsi [*l'io che pone se stesso di Fichte*], o in quanto essa è la mediazione del divenire altro da sé con se stessa [*l'io che nel porre se stesso pone il non-io*]. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio scopo e che solo mediante l'attuazione e mediante la propria fine è effettuale».

Per Hegel l'autoposizione del non-io all'interno dell'io è un movimento di carattere circolare, oppure, meglio, come dicono alcuni interpreti, è un processo a spirale: la dialettica di Fichte (io, non-io, io empirico) diventa successione di tesi, antitesi e sintesi, e la sintesi a sua volta tesi di un altro processo, quindi è come una spirale che si chiude, ma si riapre sempre continuamente. Se l'assoluto, secondo Hegel, si può paragonare a una spirale, questo significa che esso è presente con tutto se stesso in ogni momento. Invece nella visione di Fichte, se si potesse usare un'analoga immagine geometrica, l'assoluto è come una retta ascendente che tende asintoticamente all'infinito, ma questo infinito non lo raggiunge mai e quindi ha sempre un punto di riferimento esterno. Nel pensiero di Hegel l'assoluto è

presente in ogni momento: questo significa che tutto ciò che è reale è razionale, cioè possiede la sua ragion d'essere, l'elemento ideale, l'elemento razionale al suo interno stesso.

> «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo».

L'essenza non è già tutta data, l'essenza è l'essenza di tutta la realtà stessa, l'essenza dell'assoluto è un farsi dell'assoluto: l'assoluto non è statico, l'assoluto diviene, è il suo stesso sviluppo.

> «Dell'Assoluto si deve dire che esso è essenzialmente risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso».

A questo punto emerge con chiarezza la concezione hegeliana dell'assoluto: l'infinito e il finito non sono distinti, non stanno uno da una parte e l'altro dall'altra. La ragione e la storia, il reale e l'ideale non sono contrapposti, quindi la razionalità è presente in ogni momento dello sviluppo storico, l'idealità è presente sempre nel reale. È stato detto che Hegel è l'ultimo dei Greci, in quanto ha ripreso quella grande intuizione greca che sta alla base della nostra civiltà, per la quale esiste un *logos*, una razionalità all'interno della realtà naturale: la natura non è mai semplicemente bruta materialità priva di razionalità, priva di *logos*, priva di una sua logica, di sue leggi. Tutta la natura è soggetta a leggi precise. Tutta la materia è animata da una logica, è soggetta a leggi ferree, ha in sé quello che Hegel chiama ideale, cioè ha una razionalità: non esiste materialità senza razionalità, non esiste realtà senza razionalità. Questa forte coincidenza di reale e di razionale implica un'altra coincidenza forte per cui l'uomo, essendo un prodotto della natura, ha in sé la capacità di rispecchiare tutto l'ordine naturale: il *logos*, la ragione, non è semplicemente qualche cosa di oggettivo, che è nella natura, ma è anche nel soggetto. L'altra grande intuizione greca è l'altra grande affermazione di Hegel: tutto il reale è razionale significa che tutta la realtà ha una logica, non ci

può essere niente, non c'è niente nella realtà naturale, animale, storica, che non sia animato da una legge, da una razionalità; tutto ciò che è reale è razionale, e quindi è comprensibile da parte dell'uomo, in quanto l'uomo è dotato di ragione, cioè è capace di rispecchiare la realtà proprio perché è il frutto più maturo dell'evoluzione naturale, è il momento in cui la natura ricomprende se stessa. In questo Hegel accoglie pienamente tutto quello che di positivo c'era in Schelling. L'uomo con la sua ragione può conoscere tutta la realtà, niente può sfuggire alla ragione umana. È una posizione di forte fiducia nelle capacità dell'uomo.

Vorrei sottolineare in quale atmosfera Hegel ha sviluppato questi pensieri. Hegel ha piantato l'albero della libertà nel 1789 con Schelling e con Hölderlin, e ha scritto che la Rivoluzione francese era il momento in cui l'uomo finalmente si metteva a dirigere in maniera razionale i processi sociali, cioè l'uomo prendeva in mano le redini della storia. Hegel si può spiegare con il grandissimo sviluppo che ha avuto dalla fine del '700 ai primi decenni dell' 800 la borghesia e la sua intellettualità, con la consapevolezza di portare un grande rinnovamento del mondo. Il mondo fino alla Rivoluzione francese si è retto su meccanismi spontanei, automatici, che sostanzialmente implicano la prevalenza del più forte, la prevalenza di chi riesce a raccogliere più potere. Hegel vede il carattere nuovo della nostra epoca nata con la Rivoluzione francese nel fatto che l'uomo prende nelle proprie mani il processo di sviluppo dei rapporti sociali e si mette a dirigerlo secondo una progettualità, cioè secondo la ragione:

> «Dacché il sole è nel firmamento e i pianeti gli ruotano intorno, non si era visto che l'uomo poggia sulla testa, cioè sul pensiero, e, in base ad esso, edifica la realtà [...]. Ora solo l'uomo è arrivato a conoscere che il pensiero deve governare la realtà spirituale. Fu una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno festeggiato quest'epoca».

L'età contemporanea non si è ancora chiusa, noi viviamo ancora nell'età aperta dalla Rivoluzione francese. Il processo che Hegel ha

visto iniziare con la Rivoluzione francese non si è ancora compiuto: il mondo umano non è ancora plasmato, anzi purtroppo è ben lungi dall'essere plasmato dalle forze della ragione, dalla progettualità razionale. In una filosofia così forte l'uomo può conoscere tutta la realtà, l'uomo crea una seconda natura, questa seconda natura può essere modellata pienamente dalla progettualità razionale: è chiaro che si tratta di una filosofia ottimistica, possibile in un momento di grande espansione degli orizzonti umani. Quando, fra il 1830 e il '48, tutto questo fulgore viene meno, si manifesta chiaramente che la grande speranza dell'emancipazione complessiva dell'umanità non è stata realizzata; nelle barricate del '48 per la prima volta la borghesia si vede con disappunto contrapposta un'altra classe sociale che le è ostile, il proletariato, e perde la convinzione di poter essere la classe che ha emancipato l'umanità e l'ha liberata definitivamente, inizia un ripiegamento che dà luogo a forme di irrazionalismo, all'esistenzialismo, da cui non si è ancora usciti. Mi sembrava opportuno rivendicare la centralità della formula "tutto ciò che è razionale è reale", come formula implicante un grande ottimismo della ragione, che Hegel recupera da un altro grande momento della civiltà, cioè la civiltà classica greca. Questo gli è possibile perché egli è figlio dell'età della Rivoluzione francese.

Riprendiamo la lettura di Hegel:

> «La filosofia, poiché è lo scandaglio del razionale, appunto perciò è la comprensione del presente e del reale, non la ricerca di un aldilà, che sa Dio dove dovrebbe essere o del quale, nel fatto, si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un unilaterale, vuoto raziocinamento. Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale».

La filosofia, se è conoscenza razionale della realtà, è conoscenza del presente. La filosofia per Hegel, come dice in un'altra famosa definizione, è «il proprio tempo appreso col pensiero». La vera filosofia è sempre analisi del presente, cioè è sempre il proprio tempo appreso col pensiero. Come dirà Hegel in una celebre pagina della *Filosofia*

del diritto, la filosofia è come la nottola di Minerva, cioè la civetta che si leva in volo sul far del tramonto: la filosofia conosce quel che già c'è, non è altro che la comprensione razionale di quello che c'è, non è anticipazione di un futuro che non può essere indagato razionalmente, scientificamente. Il proiettarsi nel futuro è proprio del sogno, dell'utopia, ma Hegel non è un filosofo utopista: per lui è possibile conoscere (e questo è possibile farlo fino in fondo) solo il presente attraverso la ragione.

> «Alla realtà del razionale si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gli ideali non siano se non chimere, e la filosofia è un sistema di questi fantasmi cerebrali [...]».

È la critica radicale della filosofia vista come utopia, come chimera, che in fondo è il modo come l'uomo qualunque, l'uomo della strada, come si suol dire oggi, vede la filosofia: la filosofia è il mondo dei sogni seguendo i quali Talete, il primo filosofo, cade nella pozzanghera mentre riflette sull'unità del tutto. Il senso comune vede la filosofia come sogno e appunto Hegel rimprovera i suoi colleghi:

> «Se vedete la filosofia come utopia date ragione al senso comune. [...] Dall'altra, che le idee generali e gli ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela».

Esprime con molta chiarezza qual è il paradosso implicito nello scindere reale e razionale: il razionale sarebbe l'elaborazione di sogni, e la realtà sarebbe tutta quanta irrazionale, cioè gli ideali non avrebbero la capacità di procacciarsi realtà, gli ideali sarebbero impotenti. L'Illuminismo ha fallito perché pretendeva di calare ideali dalla mente dei filosofi nella realtà, invece gli ideali li partorisce la storia stessa: la storia è autocontraddittoria e genera da sé il nuovo. Questo è l'aspetto che verrà sviluppato in particolare da Marx. «Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto». La tendenza a separare reale da razionale è una delle funzioni dell'intelletto, cioè della facoltà non pienamente matura dell'uomo che

tende a vedere le cose come separate, razionale da una parte e reale dall'altra: la mentalità illuministica.

> «Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo dover essere, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo avesse aspettato quei dettami per apprendere come deve essere e non è: ché, se poi fosse come deve essere, dove se ne andrebbe la saccenteria di quel dover essere?».

Mi pare molto efficace l'ironia di Hegel contro il dover essere: per Hegel parlare di dover essere significa contrapporre una ragione all'essere, che invece la ragione l'ha già in sé. Ciò non toglie che il reale tenda a oltrepassare se stesso. La realtà storica non è uguale a se stessa, ma è uguale a se stessa e alla realtà ulteriore che essa porta in sé, è uguale ad A, ma è anche uguale a B, che essa contiene già in embrione.

La realtà è autocontraddittoria, è in un continuo divenire che procede per tesi, antitesi e sintesi. La prima triade della realtà è: idea, natura, spirito. L'idea, dice Hegel, è come i pensieri di Dio prima che si traducessero in realtà materiale, Dio prima della creazione del mondo e dell'Incarnazione. La trama logica, la trama concettuale della realtà, cioè l'idea, viene studiata dalla logica. Questa concezione della logica porta Hegel a superare in maniera netta la logica kantiana. La logica kantiana, la logica della filosofia trascendentale, pretende di essere un discorso scientifico sulle forme della conoscenza, ma i contenuti sono esterni ad essa, invece la logica hegeliana è un discorso che non separa la forma dal contenuto: la realtà stessa al suo interno è animata da una logica, la razionalità diventa cosciente nella mente dell'uomo, ma è già presente nelle cose stesse. Per questo si dice che la logica di Hegel coincide con la metafisica: le strutture della realtà, colte dalla logica, non sono semplicemente meccanismi formali di pensiero, bensì costituiscono le strutture stesse della realtà, della realtà quale sfugge ai sensi, della realtà al di là del sensibile. Lo studio di queste strutture logiche è nello stesso tempo studio delle strutture della realtà: la logica corrisponde alla metafisica.

In origine c'è l'idea, l'idea però è autocontraddittoria, non può rimanere semplicemente in se stessa, anch'essa è dinamica, deve negare se stessa, deve manifestarsi, invece che sul piano ideale, sul piano opposto a quello ideale, cioè sul piano materiale, deve esteriorizzarsi, deve uscire da sé ed esteriorizzarsi, cioè deve dare luogo alla natura. Può essere sorprendente il fatto che venga posta per prima l'idea, ma invece per Hegel è decisamente importante che venga messa al primo posto in ordine logico l'idea e non la natura. Cerco di spiegarlo con un esempio molto semplice e mi scuso se può essere banale: Hegel per strutture logiche della realtà intende qualcosa di molto più ricco e complesso, ma considero a scopo di esempio una piccola struttura matematica come può essere il teorema di Pitagora. Ora, è vero che il teorema di Pitagora lo si ritrova in qualunque triangolo rettangolo che ci si metta a disegnare, ma la struttura del teorema di Pitagora è vera anche a prescindere dal fatto che si disegni un triangolo, ed è anche vera indipendentemente dal fatto che l'uomo abbia elaborato il teorema di Pitagora: la verità del teorema di Pitagora è precedente non soltanto all'esistenza dell'uomo che l'ha scoperto (infatti il teorema di Pitagora ovviamente era valido anche quando Pitagora ancora non l'aveva enunciato), ma esso ha una sua necessità logica che precede anche l'esistenza di triangoli rettangoli concreti, sensibili: a prescindere dal fatto che ci siano triangoli rettangoli sensibili, il teorema di Pitagora è valido lo stesso. Dal punto di vista logico l'idea è precedente alla cosa, la relazione tra i lati del triangolo rettangolo ritrova anche nella cosa, cioè esteriorizzata nel disegno che traccio, ma questo è secondario, viene dopo, logicamente invece viene prima il teorema di Pitagora. Due più due fa quattro, ma anche prima di trovarmi di fronte a elementi fisici che posso enumerare a due a due costatando che la somma fa quattro, assolutamente prima, *a priori* rispetto a tutto questo, mi trovo la verità del rapporto fra il due più due. L'idea, Hegel lo sottolinea con forza, viene prima della natura.

L'idea si esteriorizza nella natura. Si dice che la filosofia della natura di Hegel costituisca una parte caduca del sistema. Ovviamente Hegel si è dovuto basare sugli elementi delle scienze del suo tempo,

però la sua capacità di vedere la connessione tra le cose, l'applicazione del suo metodo, gli hanno permesso di precorrere intuizioni di molto successive, per esempio il fatto che lo spazio e il tempo non siano due entità separate fra di loro, come ha dimostrato Einstein, ma che siano una in funzione dell'altra, per cui la realtà è quadridimensionale: l'unione di spazio e tempo, che sono separati fino a Newton, fino a Kant, nelle sue lezioni sulla *Filosofia della natura* Hegel l'ha enunciata esplicitamente, mentre sul piano della teoria fisica è stata poi dimostrata nel Novecento.

All'interno della natura si sviluppano forme sempre più consapevoli della realtà, fino allo sboccio della razionalità, cioè della piena consapevolezza di tutto il processo di sviluppo della realtà nella razionalità umana, nell'autocoscienza umana, nello spirito. Proprio questo è il *telos*, il fine, il destino di tutto il divenire. Per spirito si intende la natura diventata consapevole della sua struttura ed origine ideale nell'uomo che, con la sua intelligenza, con la sua ragione, capisce la presenza dell'elemento ideale, dell'elemento razionale all'interno del reale, cioè della natura stessa. Non si tratta dello spirito nel senso metafisico: lo spirito è l'autoconsapevolezza di sé che la natura acquisisce nell'uomo, lo spirito è l'uomo razionale.

> «Questo possesso di sé dello spirito, questo suo venire a se stesso può dirsi il suo scopo supremo, assoluto, questo soltanto è il suo ruolo e nient'altro. Tutto ciò che avviene in cielo ed in terra, che eternamente avviene, la vita di Dio e tutto ciò che si opera nel tempo, tende soltanto a far sì che lo spirito riconosca se stesso, che si oggettivi a se stesso, che trovi se stesso, che divenga per sé, che si ricongiunga con sé. Lo spirito è sdoppiamento, è estraniamento, ma soltanto per poter ritrovare se stesso» [*la realtà ideale si sdoppia nella natura, per ritornare poi a sé nello spirito dell'uomo*] per venire a se stesso, soltanto così esso consegue la sua libertà, giacché è libero ciò che non si riferisce ad altro, né da questo dipende».

L'autoconsapevolezza che l'uomo raggiunge dell'idealità, cioè della razionalità della natura, della realtà, lo rende libero. L'uomo, con-

sapevole di tutto il processo naturale, diventa consapevole che niente gli è estraneo, che tutto è interno alla razionalità, ma la razionalità è una sua facoltà, e quindi non c'è niente che rimanga come residuo al di fuori della sua ragione. L'uomo, nel raggiungere la piena consapevolezza razionale della realtà, ricapitola tutta la realtà: tutta la realtà è sua e l'uomo è libero. La libertà consiste in questa autoconsapevolezza. Il processo di acquisizione dell'autocoscienza è quello descritto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.

L'idea si è esteriorizzata nella natura; essa è poi rientrata in sé nello spirito dell'uomo. Ora, questo spirito autoconsapevole prima si manifesta come spirito isolato, come consapevolezza del singolo individuo, poi si esteriorizza oggettivandosi in una serie di creazioni dello spirito. Lo spirito dà luogo a una prima manifestazione legata all'individualità, allo spirito soggettivo, poi si proietta nelle grandi creazioni esteriori dello spirito oggettivo, infine rientra in sé nella suprema autoconsapevolezza dello spirito assoluto. Quando l'uomo ha raggiunto l'autoconsapevolezza, come l'idea si è dovuta esternare nella natura, così questa interiorità si deve negare nell'esteriorità, e dà luogo alle manifestazioni non più soggettive, bensì oggettive dello spirito.

Lo spirito oggettivo è il momento dell'interazione fra gli uomini, del consolidamento oggettivo dei loro rapporti: gli uomini non sono più isolati, singole autocoscienze, bensì vivono nella creazione di entità collettive. Il primo vincolo che gli uomini pongono tra loro è il diritto, ma il diritto è qualche cosa di limitato, in quanto pone tra gli uomini rapporti di pura esteriorità, pone norme di convivenza che vengono seguite semplicemente per il timore della coazione, per il timore della sanzione penale, per il timore del giudice, del tribunale, della prigione, cioè esclusivamente per una motivazione esteriore. Il diritto, legato all'esteriorità, viene superato dalla morale, che è il momento in cui il rapporto con l'altro passa per una convinzione interiore; il messaggio più alto della morale è il messaggio dell'ama il prossimo tuo come te stesso: Hegel riprende pienamente la seconda formulazione kantiana dell'imperativo categorico, per cui bisogna riconoscere nell'altro un fine e non trattare mai gli altri soltanto come

mezzi. Però la morale appunto è limitata dal fatto di essere qualche cosa di interiore, è una serie di relazioni fra gli uomini che sono fondate sui loro convincimenti, potremmo dire, con linguaggio cristiano, su quello che sente la loro coscienza: non è più una coazione, una costrizione esteriore che li spinge a rispettarsi, si rispettano per un sentimento che viene avvertito come proprio, come interiore. La trattazione della morale coincide in parte con le elaborazioni kantiane. Ma la morale kantiana è intenzionale: l'uomo morale vuole agire per il bene, vuole essere virtuoso, vuole realizzare la virtù, ma molto spesso, rileva Kant, il mondo è refrattario a tutto questo, perciò Kant pensa che si debba ricorrere ai postulati della ragion pratica, cioè alla speranza in un mondo in cui veramente il bene trionfa, la speranza in un Dio che veramente riesce a realizzare il bene. La morale kantiana è intenzionale. È chiaro che per Hegel questo è insoddisfacente, è come dire che si deve sognare un altro mondo in cui il bene si realizza. La morale viene superata dal mondo dell'eticità, che è un mondo in cui il bene è invece concretamente realizzato, e in cui sono congiunti l'elemento esteriore del diritto e l'elemento interiore della morale: l'eticità consiste in una serie di rapporti tra gli uomini che costituiscono vincoli oggettivi, che però vengono accettati dall'individuo come qualche cosa di profondamente radicato nella sua coscienza, qualche cosa di cui egli partecipa. Per semplificare si può fare l'esempio della famiglia: l'organizzazione della famiglia, il matrimonio è un rapporto fissato da una codificazione giuridica, come diceva Kant è anche un contratto, è un contratto però a cui si accede volontariamente e liberamente.

La famiglia è solo la prima forma di manifestazione dell'eticità: le famiglie, dice Hegel, non possono sopravvivere da sole, hanno bisogno di entrare in un rapporto con le altre, e quindi si fa strada il momento della società civile. Questo termine "civile" non implica niente di positivo: per Hegel la società civile è il mondo hobbesiano dell'*homo homini lupus*, il mondo del brulicare degli interessi economici, della divisione del lavoro, delle organizzazioni umane più svariate, le quali ora cooperano per soddisfare le une i bisogni delle

altre e ora si fanno la guerra per cercare di accaparrarsi profitti, spazio nella società, ecc. È il mondo delle corporazioni di lavoro, degli interessi economici, delle sette religiose, di tutte le entità organizzate a livello sovrafamiliare, però è un mondo atomizzato, frammentato.

La suprema unità invece è data dal culmine della vita etica, cioè dallo Stato. Lo Stato è concepito da Hegel in una maniera completamente diversa da tutta la tradizione precedente: tutta la tradizione precedente a partire da Hobbes sostiene una concezione contrattualistica: per il contrattualismo che è proprio di Hobbes, di Spinoza, di Locke, di Rousseau, di tutti i pensatori dell'età moderna, viene prima l'individuo e poi lo Stato. Lo Stato nasce da un contratto, cioè da un accordarsi degli individui per superare i reciproci egoismi; ci possono essere vari tipi di Stati, ma comunque il meccanismo, dall'assolutismo di Hobbes fino al liberalismo di Locke, è sempre lo stesso: l'individuo, per un fattore di convenienza, si accorda con gli altri individui e dà luogo allo Stato; quindi l'individuo rimane sempre l'elemento prioritario e lo Stato è sempre qualche cosa di derivato. In Hegel invece lo Stato è qualche cosa di assolutamente originario, logicamente precede gli individui, i quali non sono niente al di fuori dello Stato. Su questo punto leggiamo Hegel.

> «Lo Stato è lo spirito nel quale ha luogo la prodigiosa unione dell'autonomia dell'individualità e della sostanzialità universale. Il diritto dello Stato è quindi più alto degli alti gradi, è la libertà nella sua concreta formazione, la quale cede ancora soltanto alla suprema assoluta verità dello spirito universale».

All'interno della vita regolamentata degli uomini non c'è niente al di sopra dello Stato, l'individuo non può scavalcare lo Stato. Lo Stato, semmai può essere criticato o contestato, lo può essere soltanto da un punto di vista superiore, cioè dal punto di vista dello spirito assoluto, cioè di un'universalità ancora maggiore, ma all'interno delle organizzazioni umane nessuna organizzazione ha più universalità dello Stato. Per fare un esempio, anche se non siamo proprio sullo stesso piano, Socrate si sottopone alla legge dello Stato fino al punto

di bere la cicuta pur essendo stato condannato a morte ingiustamente. L'individuo non vale di per se stesso. Socrate nel famoso discorso finale del dialogo platonico *Critone*, ai discepoli prima di morire dice pressappoco: 'Io ho accettato implicitamente lo Stato, infatti non sarei nato senza le leggi dello Stato perché i miei genitori non avrebbero avuto modo di unirsi in matrimonio; sono stato allevato, sono stato educato, sono stato protetto dalle leggi dello Stato, senza rendermene conto sono vissuto in una comunità di cui mi sentivo parte, non posso sottrarmi a questa comunità organizzata solo la prima e unica volta che la legge non mi conviene più, e invece di proteggermi, di allevarmi e di educarmi mi pone un obbligo: io la debbo accettare anche in questo caso'. Ecco, l'atteggiamento hegeliano è abbastanza vicino all'atteggiamento socratico: l'individuo non sarebbe niente fuori dello Stato; la comunità organizzata è quella che gli ha dato tutto e quindi egli deve tutto allo Stato. È ancora più chiaro nella prosecuzione:

> «Lo Stato, in quanto la realtà della volontà sostanziale, che esso ha nell'autocoscienza particolare elevata alla sua universalità, è il razionale in sé e per sé».

È il razionale in sé e per sé: i pezzi del mosaico della società civile – e insisto nel dire "mosaico", perché è come il mosaico dei concetti dell'intelletto che sono separati gli uni dagli altri – si fanno la guerra l'uno con l'altro; gli elementi della società civile (i partiti, i sindacati, le sette religiose, le associazioni, le cooperative di produzione, ecc.) sono sempre entità parziali: credo che nessuno possa sostenere che una cooperativa o un sindacato oppure una setta religiosa contiene nella sua organizzazione un elemento di universalità, cioè di regolamentazione generale dei rapporti fra i suoi membri, superiore alla universalità e quindi razionalità (perché razionalità significa universalità) dello Stato. Quindi lo Stato è la suprema incarnazione della razionalità; può essere inadeguato, ci può non piacere, però storicamente costituisce la più avanzata forma di relazione fra gli uomini.

> «Lo Stato in sé e per sé è la totalità etica, la realizzazione della libertà, ed è finalità assoluta della ragione che la libertà sia reale».

In che senso lo Stato è realizzazione della libertà? La libertà interiore per Hegel è sterile; non è veramente reale per esempio la libertà del pensiero: la libertà si deve realizzare nell'esteriorità e quindi si deve manifestare nell'organizzazione dei rapporti umani. Come si manifesta tutto questo? Nel dare universalità, cioè nel permettere la convivenza degli uomini in maniera il più possibile universale. Dal momento che universale significa razionale e che la ragione la ritrovo in me stesso, se sono sottoposto a leggi razionali sono sottoposto alla ragione che ritrovo dentro di me e non dipendo da un'entità esterna, quindi sono libero. La libertà concreta è la libertà all'interno dello Stato, non è la libertà come arbitrio (quello che io penso, i miei desideri, ecc.): la mia libertà consiste nella realizzazione oggettiva di certi rapporti su una base di universalità concreta, che è quella che lo Stato permette con le leggi. Dico universalità concreta perché certo ognuno vorrebbe la *Città del sole* di Campanella, la comunità ideale, ma intanto storicamente quello che si è realizzato come possibilità di interazione fra gli uomini è questo tipo di Stato. Esso è contestabile, però solo dal punto di vista della filosofia, cioè di una razionalità superiore, che deve essere capace di identificare le contraddittorietà dello Stato storicamente determinato: non mi posso contrapporre allo Stato per un motivo di carattere individuale, bensì solo per un elemento di maggiore universalità che vedo possibile sviluppare all'interno della compagine statale. Quindi non si può mai contestare lo Stato perché per esempio non si vogliono pagare le tasse oppure perché si pensa che sia conculcato un proprio interesse particolare; si può criticare l'assetto dello Stato solo da un punto di vista più universale di quello dello Stato.

> «Ma poiché è molto più facile scoprire un difetto che intendere l'affermativo, si cade facilmente nell'errore di dimenticare al di sopra dei suoi aspetti singoli l'organismo interiore dello Stato stesso. Lo Stato non è un'opera d'arte: esso sta nel mondo e quindi nella cerchia dell'arbitrio [*cioè è parziale, può avere difetti*],

> dell'accidentalità, dell'errore: un cattivo comportamento lo può svisare da molti lati, ma l'uomo più odioso, il reo, un ammalato, uno storpio, sono sempre ancora uomini viventi: l'affermativo, la vita esiste malgrado il difetto, e questo affermativo importa qui».

In altri termini lo Stato, in quanto è la forma storica che ha raggiunto l'universalità dei cittadini su un territorio, comprende in sé il massimo livello di razionalità possibile. Queste affermazioni hanno poi permesso con una forzatura di portare all'affermazione che Hegel è un conservatore. Per Hegel come un uomo è sempre superiore all'animale anche se è storpio, orbo o cieco, così lo Stato è sempre superiore alla società civile, cioè ad una situazione non regolamentata dei rapporti umani. Anche uno Stato imperfetto in ogni caso è sempre più razionale che la situazione dell'*homo homini lupus*, della legge del più forte che domina all'interno della società civile. Una volta che gli uomini si sono organizzati in Stati entra in gioco il rapporto tra gli Stati, cioè la storia universale. La storia ha una sua razionalità, come la natura. Per Hegel sarebbe assurdo pensare che, mentre la natura segue leggi precise che la fisica può indagare, può descrivere esattamente, la storia costituisce un altro mondo in cui non vale la razionalità. Bisogna sempre stare attenti a cercare di cogliere la razionalità presente nella storia.

Il processo storico, che ha sempre una sua razionalità, è analizzato in maniera molto originale da Hegel. Vorrei ricordare almeno due concetti. Prima di tutto quello di astuzia della ragione. C'è una razionalità nella storia che l'individuo può anche non condividere, di cui l'individuo si può anche non rendere conto: per esempio in questo momento siamo sicuramente soggetti alla legge di gravità, alla legge di inerzia, a tutta una serie di leggi fisiche, però, o perché non abbiamo studiato fisica, o perché non ce ne interessiamo in questo momento, non ce ne accorgiamo. Allo stesso modo posso agire storicamente come Napoleone Bonaparte, come Garibaldi, o come l'ultimo dei membri della comunità, senza essere consapevole di essere immesso in un flusso storico con sue leggi necessarie, oggettive

e razionali ma quelle leggi necessarie, oggettive e razionali, ci sono. Può succedere che gli intenti di protagonisti della storia divergano dalle loro azioni reali. Faccio un paio di esempi: Napoleone Bonaparte probabilmente si poneva come finalità della sua azione quella di allargare la potenza della Francia, ma quello che ha prodotto in effetti è stato la diffusione del codice civile, cioè la diffusione di un codice antifeudale e moderno di legislazione; Garibaldi probabilmente agiva nella speranza di un'Italia repubblicana, completamente unita con Roma, invece ha agito per un'Italia monarchica, che è arrivata a mezza strada rispetto a quelle che erano le sue speranze. C'è una astuzia della ragione, vale a dire che c'è una razionalità così profonda nella storia, che i protagonisti stessi della storia e non solo gli uomini comuni possono non avvertire questa razionalità: credono di agire per certe finalità e invece la storia si prende gioco di loro, per cui portano acqua a un altro mulino, che è il mulino della razionalità profonda della storia.

Hegel nella filosofia della storia si distingue fortemente da Kant. Kant ha scritto il progetto per una pace perpetua: egli pensa che ci possa essere una situazione in cui gli Stati, come gli individui, possono giungere a un accordo. Come gli individui si accordano nel contratto sociale e arrivano a porre fine alle contese tra di loro e si organizzano nello Stato, così i singoli Stati per Kant possono raggiungere un accordo e arrivare alla pace perpetua, come suona il titolo del suo famoso libro. Questo ottimismo viene completamente negato da Hegel, che dice con sarcasmo: «Nella storia non esistono pretori». Vale a dire che nella storia non ci sono tribunali con giudici che possono mettere d'accordo i contendenti, nella storia ci sono individualità che si scontrano perennemente e di volta in volta la densità della storia si concentra in uno Stato piuttosto che in un altro; c'è uno spirito del mondo che si manifesta nei vari popoli, ma che li porta purtroppo continuamente a cozzare tra di loro, a farsi la guerra tra di loro. Mentre Kant ha una fiducia ottimistica nella possibilità di conciliare i conflitti e arrivare a una pace perpetua, per Hegel c'è un continuo travaglio: come diceva Eraclito, *Polemos* è padre di tutte le cose; *Polemos*

significa guerra e la guerra purtroppo è una realtà che nel pensiero hegeliano sembra sia qualche cosa che non può essere sormontata.

L'ultima struttura del sistema così architettonico di Hegel, è la filosofia dell'assoluto. L'assoluto, lo spirito, dopo tutte queste realizzazioni che culminano nel grande scenario della storia, deve rientrare in sé, deve ricongiungersi con se stesso, deve acquisire la totale consapevolezza di tutto il processo di sviluppo della realtà. Questo avviene in tre forme: l'arte, la religione e la filosofia.

La prima forma, l'arte, è parziale, perché nell'arte l'assoluto si rivela sotto forma sensibile, cioè sotto forma particolare e quindi sotto una forma che non è adeguata al suo contenuto, in quanto l'assoluto è razionalità, mentre nell'arte invece l'assoluto si manifesta come sensibilità, quindi non si manifesta pienamente. È evidente che questa è una critica implicita alla filosofia di Schelling. Per la filosofia di Schelling l'arte è l'organo della filosofia, l'arte è sovraordinata alla filosofia, è lo strumento di conoscenza dell'assoluto, mentre invece per Hegel è soltanto la prima, la più bassa delle tre fasi di conoscenza dell'assoluto, perché in essa l'assoluto si manifesta in una forma impropria, cioè non nella sua forma razionale, ma appunto sotto forma sensibile. Dice Hegel:

> «La forma dell'intuizione sensibile appartiene all'arte, cosicché l'arte è quella che presenta alla coscienza la verità sotto forma sensibile, anzi sotto una forma sensibile che ha in questa sua apparenza un senso ed un significato più alti, più profondi, ma che non vuole però con il medio sensibile, rendere apprendibile il concetto come tale nella sua universalità. Ove proprio l'unità di esso con l'apparenza individuale, costituisce l'essenza del bello e della sua produzione ad opera dell'arte».

L'arte è caratterizzata da questo, che se si presentasse come concettuale sarebbe fallita. Faccio un esempio semplice: il concetto di Provvidenza. Se Manzoni invece di esprimerlo con tutte le vicende travagliate dei due famosi promessi sposi lo venisse a spiegare come fa Leibniz, come fa un filosofo, è chiaro che sarebbe un fallimento da un punto di vista artistico. Se la curiosità, la sete di conoscenza

dell'uomo fosse espressa in termini razionali da Dante, invece che nella figura di Ulisse, Dante non sarebbe un poeta: l'essenza dell'arte, della poesia, consiste proprio nel particolarizzarsi dell'universale, nel divenire immagine del concettuale.

Si sostiene che Hegel, in quanto afferma che l'arte è un momento iniziale dello spirito assoluto, seguita dalla religione e poi dalla filosofia, è il filosofo della morte dell'arte. Leggiamo le parole di Hegel da cui nasce questa interpretazione:

> «Ma come l'arte ha il suo prima nella natura e nella storia finita della vita, così ha pure un dopo, cioè un ambito che a sua volta oltrepassa il suo modo di concepire e manifestare l'assoluto».

Vale a dire che ha un suo dopo, è destinata a finire perché è inadeguata come espressione dell'assoluto.

> «Infatti l'arte ha ancora in se stessa un limite e passa quindi a forme più alte della coscienza. Questa limitazione determina anche il posto che noi siamo soliti assegnare all'arte nella nostra vita odierna. L'arte non vale più per noi come il modo più alto in cui la verità si dà esistenza. Nell'insieme il pensiero presto si è opposto all'arte come rappresentazione sensibilizzatrice del divino. Presso gli ebrei e i maomettani per esempio, perfino presso gli stessi greci, come si può vedere nella ferma opposizione di Platone agli dei di Omero e di Esiodo».

In questo Hegel aderisce all'idea platonica per cui l'arte è qualche cosa di parzialmente negativo, che allontana dall'idea proprio per la sua materialità; si riferisce ai maomettani per i quali non è possibile rappresentare il divino in forma sensibile: l'umanità già precocemente ha capito che il divino, che poi è l'equivalente dell'infinito, dell'assoluto, non si manifesta pienamente nell'arte. Le grandi religioni già hanno avuto più o meno diffidenza per l'arte.

> «Nel progredire dello sviluppo culturale di ogni popolo giunge in generale l'epoca in cui l'arte rimanda oltre se stessa. Gli elementi storici del cristianesimo per esempio, l'apparizione di Cristo, la

> sua vita e la sua morte, hanno offerto all'arte e soprattutto alla pittura numerose occasioni di svilupparsi, e la Chiesa stessa ha coltivato o lasciato fare l'arte, ma quando l'impulso al sapere e alla ricerca, il bisogno di una spiritualità intima provocarono la Riforma, anche la rappresentazione religiosa fu allontanata dall'elemento sensibile e ricondotta all'interiorità dell'animo e del pensiero».

Hegel viene da una cultura protestante, dice che lo sviluppo del cristianesimo, il protestantesimo, ha portato a bandire le rappresentazioni sensibili; tutto il rigoglio dell'arte della Controriforma è estraneo alla Riforma: il divino non è rappresentabile nel sensibile, va colto nell'interiorità, cioè nella religione, il secondo momento dello spirito assoluto.

> «Ma se il contenuto compiuto è compiutamente venuto a rilievo in forme artistiche, lo spirito lungimirante ritorna da questa oggettività allontanandola da sé nel suo interno. Quest'epoca è la nostra. Si può sì sperare che l'arte si innalzi e si perfezioni sempre di più, ma la sua forma ha cessato di essere il bisogno supremo dello spirito».

Hegel in qualche modo è veramente il filosofo della morte dell'arte: l'arte è destinata ad essere oltrepassata da una forma più piena di conoscenza dell'assoluto, la filosofia. Il problema è che dal punto di vista della struttura del sistema, della logica del sistema, l'arte è superata, ma come oggi esistono ancora zone del mondo in cui c'è la schiavitù, pur essendo questa stata cancellata nell'epoca moderna dal codice di Napoleone Bonaparte, dalla Rivoluzione francese (quindi logicamente è superata), così esistono ancora tentativi di cogliere l'assoluto in forma artistica, ma questi tentativi sono superati nel senso che l'umanità ha raggiunto sostanzialmente, con la filosofia idealistica, la consapevolezza che l'assoluto si può cogliere in maniera adeguata solamente nelle forme del pensiero, e appunto le forme del pensiero sono le forme della filosofia.

C'è però un ambito intermedio, quello della religione.

> «L'ambito successivo che sorpassa il regno dell'arte è quello della religione. La religione ha come forma della propria coscienza la rappresentazione, in quanto l'assoluto è trasferito dall'oggettività dell'arte nell'interiorità del soggetto, ed ora è dato il modo soggettivo della rappresentazione, cosicché cuore ed animo ed in generale la soggettività interna divengono un momento fondamentale».

Nell'arte l'assoluto, l'infinito, il divino, vengono colti in qualche cosa di esterno, nella materia, nel legno, nel marmo, nei colori, nei suoni ecc.; nella religione il divino viene colto nell'interiorità, sia pur nella forma ancora inadeguata della rappresentazione. Nell'arte e nella religione c'è un'opposizione tra esteriore ed interiore, che viene superata nella filosofia.

> «La terza forma infine dello spirito assoluto è la filosofia. Infatti la religione in cui Dio è dapprima per la coscienza un oggetto esterno, poiché si deve prima apprendere che cos'è Dio e come si è rivelato e si rivela, si riversa poi nell'elemento dell'interno, spinge e riempie la comunità, ma l'interiorità della devozione dell'animo e della rappresentazione non è la forma più alta dell'interiorità. È il libero pensiero che va riconosciuto come questa forma purissima del sapere. In esso la scienza si porta a coscienza l'identico contenuto, divenendo quindi il culto al massimo spirituale di appropriarsi e di sapere concettualmente mediante il pensiero ciò che altrimenti è soltanto contenuto di sentimento o rappresentazione soggettivi. In tal modo nella filosofia sono unificati i due lati dell'arte e della religione, l'oggettività dell'arte che qui ha certamente perduto la sensibilità esterna ma ha trovato il compenso nella forma suprema dell'oggettivo, nella forma del pensiero, e la soggettività della religione che è purificata a soggettività del pensiero».

È interiore la filosofia, ma è interiore nella forma della facoltà suprema dell'uomo, cioè la facoltà del ragionare.

La filosofia coglie l'oggettivo, cioè l'oggettivo sviluppo dello spirito, l'oggettivo sviluppo dell'assoluto, e lo coglie nella forma più interna e più alta della sua interiorità, cioè la razionalità, quindi ri-

congiunge l'oggettivo, la razionalità presente nel mondo, l'assoluto presente in ogni momento dello sviluppo del mondo, alla propria facoltà interiore della ragione, ricongiunge oggetto e soggetto.

> «Infatti il pensiero è da un lato la soggettività più intima, più propria, e il vero pensiero, l'idea, è contemporaneamente la più oggettiva».

Vale a dire che il logos è interno all'uomo, ma è anche oggettivo. La ragione è ragione della mente umana, ma è anche ragione della realtà naturale e della realtà *tout court*.

> «È contemporaneamente la più oggettiva ed effettuale universalità che può cogliersi nella sua propria forma solo nel pensiero».

L'assoluto si comprende nella filosofia, ma abbiamo detto che l'assoluto è divenire, è processo, allora anche la filosofia non potrà essere altro che processo, sviluppo, e coinciderà con la storia della filosofia. Il luogo dove l'assoluto riconosce se stesso è la storia della filosofia. Vorrei sottolineare che nella scuola italiana si insegna storia della filosofia proprio per la tradizione che Croce e Gentile hanno ripreso da questa impostazione hegeliana.

In conclusione vale la pena di accennare a una critica rivolta a Hegel: l'assoluto si rivela nella storia della filosofia, la storia della filosofia culmina nel pensiero hegeliano, Hegel quindi ha la pretesa di essere il momento di autorivelazione dell'assoluto. Hegel in qualche modo questa pretesa l'aveva: lo spirito assoluto culmina nella filosofia e con Hegel l'assoluto arriva all'autocomprensione di sé, quindi il circolo in qualche modo si chiude, il sistema hegeliano ha una sua chiusura. Però Hegel non era ignaro del fatto che altri materiali empirici, altri elementi vitali sarebbero emersi e avrebbero avuto bisogno di una sintesi ulteriore: si può dire a quasi due secoli di distanza che una sintesi ulteriore poi non c'è stata, quindi finora la filosofia hegeliana rimane la filosofia suprema, cioè la filosofia che è riuscita meglio a sintetizzare in una strutturazione logica coerente tutto il pensiero precedente, tutta la comprensione che l'umanità ha avuto della realtà

e del corso storico stesso. Ma si deve rilevare che, se il sistema hegeliano si può considerare una sintesi, è pur vero che il metodo dialettico implica che ogni sintesi si riproduce sempre come tesi e dà luogo a un ulteriore sviluppo storico: Hegel, che è il filosofo del divenire, non pretende di chiudere col proprio pensiero il divenire, Hegel è un filosofo aperto invece sullo sviluppo ulteriore della realtà.

6. *Hegel: lo spirito oggettivo*

Nelle poche pagine della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* si trova un concentrato del pensiero di Hegel. «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale», «la filosofia è come la nottola di Minerva», «la filosofia è come il cogliere la rosa nella croce», «è lo scandaglio del razionale», «è il proprio tempo appreso con il pensiero»: tutte queste celebri e lapidarie definizioni si trovano nella Prefazione alla *Filosofia del diritto*. Già questo è indizio del fatto che siamo di fronte a un'opera decisiva del filosofo di Stoccarda.

Come già abbiamo rilevato, Hegel, con la coincidenza tra reale e razionale, implica che l'uomo, come già avevano visto i Greci, ha una potenza senza limiti, può conoscere tutto e può dominare tutto. ll nocciolo del pensiero di Hegel è proprio questo: non solo la natura è perfettamente comprensibile, sia pure con uno sforzo che si prolunga in tutto il corso della storia, ma anche la "seconda natura" (Hegel usa l'espressione "seconda natura" per intendere in sostanza il mondo dell'uomo), è soggetta a leggi, è quindi comprensibile. Il mondo dell'uomo, il mondo dello spirito, vale a dire il mondo del diritto, della moralità, dell'eticità, dell'arte, della religione, della filosofia, sono permeati da un logos, da una logica, dalla razionalità. Se è vero che non ci sono eventi casuali nella fisica, ma tutto risponde a leggi che si possono indagare e conoscere, per Hegel anche il mondo dello spirito, cioè il mondo dell'uomo, il mondo delle costruzioni umane ha una sua logica: sarebbe ben strano pensare che il mondo naturale, che è inferiore a quello spirituale in cui si è sviluppata l'au-

tocoscienza, presenti razionalità e leggi, mentre il mondo dello spirito, il mondo dell'uomo, che è più nobile, invece paradossalmente funzioni in base al caso e non presenti razionalità.

Hegel, abbiamo detto, supera il dualismo kantiano, afferma la coincidenza di realtà e razionalità e, soprattutto, vede la realtà svilupparsi, muoversi, divenire secondo una logica precisa, la logica dialettica.

Il ritmo dialettico è presente in qualunque entità, ma anche la realtà nel suo insieme risponde a un ritmo dialettico. Nel suo complesso la realtà è idea, nel senso che essa ha una struttura ideale: ogni materia, anche apparentemente bruta, in effetti possiede una sua organizzazione, ha sempre una struttura ordinata, ha sempre una struttura "ideale". Il fondamento della realtà è quindi l'idea. Direi quasi "per sovrabbondanza", come nell'emanatismo di Plotino, l'idea si traduce in cosa. Il secondo momento, la natura, corrisponde in termini teologici all'Incarnazione: l'idea si fa carne e sangue, si fa materia, le strutture ideali del mondo (in questo processo che è logico, non cronologico), si concretizzano in mate ria organizzata. All'interno della materia organizzata, cioè della natura, a un certo punto nasce una forma particolarmente sviluppata, tendente alla propria consapevolezza, che è l'uomo, e si giunge al terzo e ultimo momento, lo spirito (nel linguaggio hegeliano per "spirito" si intende la consapevolezza umana). La consapevolezza umana si sviluppa anch'essa, tende a forme di conoscenza sempre più alte. In un primo momento lo spirito si presenta come lo spirito del singolo individuo. La consapevolezza del singolo individuo cresce dalla sensazione alla percezione, all'intelletto, all'autocoscienza. Quando l'uomo è diventato consapevole di sé, entra in rapporto con gli altri uomini, nasce una dinamica tra l'io e gli altri io, e si passa dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo. Vale a dire che gli individui si collegano agli altri individui, gli io autocoscienti si collegano alle altre autocoscienze, dando luogo a forme di organizzazione dei loro rapporti che Hegel appunto chiama spirito oggettivo.

La *Filosofia del diritto* tratta dello spirito oggettivo. Perché "oggettivo"? Perché la coscienza individuale nello stadio dello spirito

oggettivo entra in contatto con le altre personalità, con le altre autocoscienze, dando luogo a forme di rapporto che sono oggettive, cioè non dipendono dai soggetti. Queste forme di rapporto sono il diritto, le norme morali e le costruzioni etiche. Leggi giuridiche e norme morali sono qualche cosa di oggettivo, nel senso banale che per esempio i rapporti di compravendita, i rapporti di contratto, i rapporti di successione o di matrimonio, ecc. in Italia si sviluppano secondo il diritto dello Stato italiano, ma questo diritto trascende gli individui, è oggettivo rispetto agli individui e, nella generazione prossima, con qualche variazione inevitabile dovuta alla storia, è pensabile che si svolgeranno rapporti in base alle stesse norme. O, ancora, le norme morali sono norme perenni: «ama il prossimo tuo come te stesso» non è un precetto legato a Tizio, a Caio o a Sempronio, non è qualche cosa di soggettivo. Il legame tra gli uomini che viene stabilito dalla morale è oggettivo, gli uomini lo trovano di fronte a sé, in qualche modo trascende i singoli individui. E ancor più trascende i singoli individui l'eticità, che si concretizza nelle istituzioni della famiglia, della società civile e dello Stato: esistono famiglie, ne sono esistite in passato, ne esisteranno in futuro, sono forme che in questo momento riempiamo noi come soggetti empirici attualmente viventi, ma la famiglia come istituzione vive al di fuori di noi, è oggettiva, e così la società, e così lo Stato. Per questo Hegel chiama il momento delle creazioni collettive sfera dello spirito oggettivo.

L'opera in cui Hegel analizza lo spirito oggettivo è *Lineamenti di filosofia del diritto*. Tra i grandissimi apporti di Hegel alla storia del pensiero è forse quello più importante: questa sfera, cioè la sfera del diritto, della moralità e dell'eticità, non è abbandonata al caso, all'arbitrio, al capriccio, all'opinione, bensì risponde a una logica, ha una razionalità interna e va considerata, al pari della natura, come qualche cosa che ha un suo *logos*, una sua ragione.

Quest'opera è stata pubblicata nel 1821. È importante, dopo questo breve inquadramento nel sistema hegeliano, collocare la trattazione dello spirito oggettivo anche nell'epoca storica. Hegel ha ricevuto la cattedra all'Università di Berlino nel 1818, ha tenuto corsi

di lezioni a Berlino fino alla morte nel 1831. L'anno prima del suo arrivo si erano manifestati fortissimi fermenti studenteschi in occasione del centenario della riforma protestante: 1517-1817. Proprio alla vigilia della venuta di Hegel a Berlino, i giovani che avevano ricordato il centenario di Lutero, lo avevano collegato con lotte di carattere radicale, democratico, e avevano fra l'altro fatto falò di libri degli scrittori reazionari. Nel 1819 accade un episodio molto grave: dallo studente Carl Ludwig Sand viene ucciso Kotzebue, il più noto esponente della pubblicistica reazionaria. A questo punto il governo prussiano scatena una forte repressione: Sand viene condannato a morte, la condanna viene eseguita nonostante polemiche acutissime tra i filosofi berlinesi; molti professori di diritto, di teologia vengono allontanati dalle cattedre; viene instaurata una censura rigidissima su ogni tipo di pubblicazione, prima soltanto sulle pubblicazioni più brevi, sugli opuscoli, di facile stampa, poi, nel 1820, viene stabilita una legge di censura su tutte le opere, anche sui grossi volumi. Di conseguenza, Hegel, che sta scrivendo la *Filosofia del diritto*, sa benissimo che la sua opera verrà setacciata fino all'ultima virgola e che, se non verrà trovata congrua dalla censura, non potrà mai essere pubblicata. Hegel è dunque prudente nella *Filosofia del diritto* perché si tratta di un'opera a stampa controllata dalla censura, mentre è più aperto nelle lezioni, di cui soltanto negli anni scorsi si sono iniziati a pubblicare in Germania alcuni corsi, tratti dagli appunti degli studenti. Questo ha portato alcuni studiosi a sostenere che c'è un Hegel essoterico che si rivolge al pubblico e che ha scritto la *Filosofia del diritto* in modo che potesse passare la censura, mentre invece nella cerchia dei suoi discepoli Hegel si esprime in termini molto più radicali, è un Hegel esoterico, un Hegel segreto. Bisogna ricordare l'importante libro *Hegel segreto*, di uno studioso francese, Jacques D'Hondt, che ha ricostruito l'ambiente berlinese dei tempi di Hegel, ha dimostrato che Hegel ha dovuto fare i conti con la censura e ha sostenuto posizioni molto più aperte di quel che appare nell'opera scritta (il libro è stato pubblicato in edizione italiana dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nel 1989).

Per conoscere il vero pensiero di Hegel sul diritto, la morale e lo Stato, bisogna quindi riferirsi ai quaderni di "Filosofia del diritto" dei discepoli di Hegel, che riproducono ciò che egli diceva alle lezioni e che sono in corso di pubblicazione (un'ampia antologia in italiano è stata curata da Domenico Losurdo, a seguito di una ricerca promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, e pubblicata nel 1989 col titolo: *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*).

Leggiamo il primo brano della Prefazione che vi voglio proporre, centrata sulla coincidenza della razionalità e del reale (quindi anche della realtà dello spirito oggettivo). Hegel dice, al capoverso 7 della Prefazione:

> «Ai nostri tempi poté sembrare saldissimamente radicata, in rapporto allo Stato, la concezione che la libertà del pensiero e dello spirito specialmente si dimostri soltanto con la divergenza, anzi con l'ostilità contro ciò che è riconosciuto pubblicamente, e per conseguenza poté sembrare singolare che una filosofia abbia intorno allo Stato essenzialmente il compito di ritrovare e fornire anche una teoria, e precisamente una teoria nuova e particolare. Se si guarda a quella concezione ed all'influsso conforme ad essa, si dovrebbe credere che non sia esistito ancora al mondo Stato o costituzione politica né presentemente esista, ma che ora – e questo "ora" dura sempre – sia da incominciare interamente daccapo, e il mondo morale abbia atteso proprio una tale odierna concezione, investigazione e creazione».

È chiaro che Hegel sta polemizzando contro i filosofi del sentimento, i filosofi che si fondano sull'intuizione, i quali sostengono che sullo Stato, sulla morale, ecc., ognuno può dire la sua (e questo, in fondo, è il punto di vista dominante anche oggi). Per Hegel invece il pensiero non si esprime con la divergenza, non si dimostra che si sta pensando solo quando si manifesta divergenza o ostilità contro ciò che è riconosciuto, perché ciò che è riconosciuto, vale a dire la morale corrente, lo Stato come esso è attualmente organizzato, ecc., sono una sedimentazione storica, frutto della razionalità delle generazioni che ci hanno preceduto, quindi hanno in sé una loro razionalità. Qui

emerge un'altra novità di Hegel: la filosofia morale, la filosofia del diritto, non dovrà dire come il mondo deve essere, non dovrà dire quali norme morali l'uomo dovrà seguire, non si tratterà di enunciare un dover essere, si tratterà di capire qual è la razionalità già presente negli Stati, nei sistemi morali, ecc.: i sistemi morali possono essere inadeguati, ma hanno un certo livello di razionalità, gli Stati possono essere inadeguati, ma hanno un certo livello di razionalità. Nelle istituzioni il passato ha sedimentato una razionalità, non si tratta di andare ad inventarla ora, mentre invece questa è l'ingenuità presuntuosa di tutti i superficiali. Non si tratta di escogitare adesso norme morali razionali: le norme della morale corrente hanno già una loro razionalità, diversamente si scade di nuovo nella scissione kantiana e illuministica, per cui la ragione è presente solo nella mente di alcuni individui, mentre il mondo va avanti per conto suo, la realtà è una cosa e la razionalità un'altra. Hegel, contro il dualismo illuministico e kantiano, afferma che reale e razionale sono uniti: è ridicolo pretendere che io ora, all'ultimo momento, venga a dire al mondo come deve essere razionale; il mondo ha già la sua razionalità.

Continuiamo:

> «Per la natura si ammette che la pietra filosofale [*la chiave per capirla*] sta celata in qualche luogo, ma nella natura stessa, che questa è razionale in sé, e che il sapere deve ricercare e comprendere, intendendola, questa ragione presente nella natura reale, non gli aspetti e le contingenze che si mostrano alla superficie, ma la sua eterna armonia in quanto però sua legge ed essenza immanente. Il mondo etico, all'incontro, lo Stato, la ragione come si realizza nell'elemento dell'autocoscienza, non deve godere di questa fortuna, cioè che la ragione sia quella che, nel fatto, si è affermata come forza e potenza in questo elemento, il quale vi si mantiene e vi abita. L'universo spirituale anzi, deve essere lasciato in balìa del caso e dell'arbitrio, deve essere abbandonato da Dio».

Per quanto riguarda la natura, è scontato che bisogna cercarne la logica, la razionalità interna. Lo scienziato cerca le leggi di funzionamento della natura e non pretende di affermare velleitariamente:

«Guardate, io penso che la natura funzioni in questo modo», bensì lo dimostra sulla base di una legge che trova nei fenomeni stessi. Ora, lo stesso metodo deve valere anche per il mondo umano. Il mondo spirituale, essendo più elevato di quello della natura, per Hegel deve possedere almeno altrettanta razionalità del mondo naturale, quindi, come nessuno pretende di fare scienza della natura dicendo: «La natura funziona così, ma dovrebbe invece funzionare in quell'altro modo», così non si può dire all'uomo: «Ora ti detto una nuova morale», o allo Stato: «Devi funzionare in questo modo»; si deve bandire il dover essere e bisogna cercare invece di capire l'essenza razionale profonda della realtà aldilà della superficie, al di là delle apparenze.

Nella Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel usa per la filosofia una prima definizione: la filosofia è lo scandaglio del razionale. Lo scandaglio è lo strumento che usano i marinai per sondare i fondali. La filosofia è lo scandaglio del razionale nel senso che, al di sotto della superficie apparentemente irrazionale, caotica, degli eventi, cerca la loro razionalità profonda:

> «L'universo spirituale [*il mondo dello spirito, del diritto, della morale, dell'eticità, secondo i critici superficiali, i retori, i sofisti di oggi*] deve essere lasciato in balìa del caso e dell'arbitrio, deve essere abbandonato da Dio».

L'idea, la ragione, è intesa da Hegel come il divino. Poche righe dopo, egli fa ricorso a un'espressione molto forte:

> «Oggi domina un ateismo del mondo morale, cioè si pensa che i rapporti tra gli uomini, la politica, il diritto, la morale, ecc. siano abbandonati da Dio, cioè siano privi di razionalità, siano privi dell'elemento razionale». «Come, secondo Epicuro, il mondo in generale, così il mondo etico non è certamente (ma secondo tale concezione [*vuol dire secondo la sofistica, secondo l'opinione comune, secondo la falsa filosofia*] dovrebbe essere) rimesso all'accidentalità soggettiva dell'opinione e dell'arbitrio. Col semplice rimedio casalingo di collocare nel sentimento ciò che è l'opera (e, invero, più che millenaria), della ragione e del suo intelletto, è certamente risparmiata ogni fatica d'intendimento razionale e della

> conoscenza, governàti dal concetto pensante. Mefistofele, presso il Goethe [*si riferisce al* Faust*, al capolavoro di Goethe in cui Mefistofele è il genio del male*] – buona autorità – dice su questo punto, press'a poco, quel che io ho citato qualche altra volta: Disprezza pure intelletto e scienza, doni supremi dell'uomo; così ti sarai consacrato al diavolo e dovrai andare alla perdizione».

Che cosa vuol dire quest'altro passo? I romantici si affidano al sentimento, ma il sentimento è qualche cosa di arbitrario, di soggettivo, di volubile, di variabile, cambia da individuo a individuo, a seconda dei nostri stati di umore; non ci si può affidare al sentimento per la scienza, ma non ci si può affidare al sentimento neppure per il diritto, la morale e l'eticità, altrimenti si cade in balìa del diavolo, si cade nelle tenebre infernali del caso, dell'arbitrio: se affidassimo al sentimento la comprensione del diritto e della morale, staremmo a brancolare in un inferno, cioè in un buio completo. I filosofi del sentimento, che mettono l'accento sul cuore, ci portano su una strada diabolica perché ci inducono a negare la razionalità.

> «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale. Ogni coscienza ingenua, del pari che la filosofia, riposa in questa persuasione; e di qui appunto procede alla considerazione dell'universo spirituale, in quanto universo naturale. Se la riflessione, il sentimento o qualsiasi aspetto assuma la coscienza soggettiva, riguarda il presente come cosa vana, lo oltrepassa e conosce di meglio, allora essa si ritrova nel vuoto e, poiché soltanto nel presente v'è realtà, essa è soltanto vanità. Se, viceversa, l'idea passa per essere soltanto un'idea, una rappresentazione in un'opinione, la filosofia al contrario garantisce il giudizio che nulla è reale se non l'idea. Si tratta allora di riconoscere nell'apparenza del temporaneo e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale. Invero il razionale, il quale è sinonimo di idea, realizzandosi nell'esistenza esterna, si presenta in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e figure; e circonda il suo nucleo della spoglia variegata, alla quale la coscienza si sofferma dapprima e che il concetto trapassa, per trovare il polso interno e per sentirlo appunto ancora palpitante nelle figure esterne».

È uno dei passi cruciali del pensiero di Hegel. Consideriamo prima di tutto la famosa frase: ciò che è razionale è reale e viceversa. Questa frase è stata molto discussa. Tra l'altro, negli appunti presi alle lezioni la frase figura in un caso al futuro e con il senso del dovere: il razionale dovrà diventare reale. Hegel stesso si è difeso dai fraintendimenti che possono farlo apparire fautore di un appiattimento completo, per cui tutto quello che esiste è giustificato. Nel paragrafo sesto dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* respinge queste accuse, affermando:

> «Nella prefazione alla mia Filosofia del diritto, p. XIX si trovano queste proposizioni. Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale. Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono si metta in dubbio che essi posseggano filosofia, e di certo, almeno, religione. Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale, – che è la cosa più reale e che è la cosa veramente reale, – ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è, in parte, apparizione, e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggiera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare, un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: – l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile, che può non essere allo stesso modo che è. Ma, quando io ho parlato di realtà, si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa *Logica* ho trattato anche della realtà, e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma altresì dall'essere determinato, dall'esistenza e da altri concetti. – Alla realtà del razionale si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gli ideali non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di questi fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gli ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. Ma la separa-

zione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo dover essere, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come dev'essere, ma non è: che, se poi fosse come dev'essere, dove se n'andrebbe la saccenteria di quel dover essere? Allorché l'intelletto, col suo dover essere, si rivolge contro cose, istituzioni, condizioni, ecc., triviali, estrinseche e passeggiere, che possono anche serbare per un certo tempo e per certe particolari classi d'uomini una grande importanza relativa, avrà anche ragione, e troverà in quel caso molte cose che non rispondono ad esigenze giuste ed universali: chi non possederebbe la pazienza di scoprire, in ciò che lo circonda, molte cose che in fatto non sono come debbono essere? Ma questa sapienza ha torto quando immagina di aggirarsi, con siffatti oggetti e col loro dover essere, nella cerchia degli interessi della scienza filosofica. Questa ha da fare solo con l'idea, che non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo, e non essere poi effettivamente: ha da fare perciò con una realtà, di cui quegli oggetti, istituzioni, condizioni, ecc., sono solo il lato esterno e superficiale».

Se si legge attentamente il passo, si nota che è come se Hegel dicesse: «La realtà è variegata, è fatta di tantissime cose, è fatta di un involucro molto variopinto, è fatta di tanti elementi accidentali, io, Hegel, non chiamo "realtà" in senso pieno, in quanto solo quello che è adeguato al proprio concetto è pienamente reale, ed è razionale, ma quanto è accidentale, casuale, contingente, non lo chiamo "reale"». D'altra parte ha affermato: «Si tratta di riconoscere nell'apparenza del temporaneo e del transitorio la sostanza», quindi si torna allo scandaglio del razionale. Se ci si ferma alla superficie e si chiama "realtà" tutto quello che si vede allora è chiaro che la formula di Hegel non funziona: essa si riferisce alla realtà profonda, cioè alla realtà essenziale.

Ora, per cogliere la realtà essenziale bisogna andare oltre la riflessione, il sentimento e altri aspetti della coscienza soggettiva. Il sentimento, sostiene Hegel, porta a dire: «Le cose vanno in un certo modo però, peccato, dovrebbero andare in un altro», il sentimento cioè tende a essere scontento della realtà per motivi puramente soggettivi.

Può sembrare strano che egli critichi anche la riflessione, ma quando parla di "riflessione" Hegel implica l'atteggiamento intellettualistico proprio dell'Illuminismo e di Kant. Per Hegel l'intelletto è qualche cosa di parziale, di negativo, perché l'intelletto è analitico, tende a distinguere, è la forma di conoscenza tipica degli illuministi e di Kant. Kant e gli illuministi fanno leva su un intellettualismo astratto in quanto vedono il mondo composto di tante cose "tratte fuori" le une dalle altre ("astratte" significa separate) ed essi tra l'altro separano l'essere dal dover essere, quindi si creano un sovramondo ideale che poi si dovrebbe calare nella realtà, pretendono di dare consigli alla realtà su come dovrebbe essere. Questa critica è di grande importanza in quanto implica un ripensamento della Rivoluzione francese.

Come abbiamo raccontato, Hegel ha provato un entusiasmo enorme insieme con Schelling e Hölderlin, quando aveva poco più di diciott'anni, nel collegio di Tubinga, per la Rivoluzione francese. Ha poi capito però che la Rivoluzione francese ha fallito i suoi obiettivi più alti perché ha avuto una mentalità intellettualistica, ha elaborato cioè alti ideali di uguaglianza, fratellanza e libertà, ha cercato di calarli nella realtà, ma la realtà non li ha recepiti. Tutta l'opera di Hegel si può considerare un tentativo di fare i conti con la Rivoluzione francese in quello che aveva di grandioso e in quello che aveva di sbagliato. Hegel quindi critica la riflessione perché rifiuta l'Illuminismo, cioè la filosofia intellettualistica che, dividendo la realtà in tanti pezzi, separa anche il mondo dalla storia, separa il dover essere dall'essere: questa separazione ha portato a un naufragio: libertà, uguaglianza e fratellanza non si sono realizzate. Hegel critica il sentimento, critica l'intelletto, e paradossalmente finisce col dare ragione alla coscienza ingenua. Afferma che ogni coscienza ingenua sa che il reale è razionale. Qui per "coscienza ingenua" si intende coscienza religiosa. Vuol dire che l'uomo religioso sa che le cose possono andare male, ma in un quadro provvidenziale, di cui momentaneamente sfuggono i contorni, l'uomo religioso, come il Manzoni, attraverso le sofferenze, i dolori, vede alla fine trionfare la Provvidenza.

L'altro grande concetto è che se ci si ferma alla superficie non si

scorge la razionalità: non bisogna scambiare tutta l'apparenza per realtà, non tutte le cose che appaiono sono realtà in senso proprio. Bisogna sondare con lo scandaglio del razionale, "trovare il polso": non qualunque parte del corpo mi rivela il ritmo cardiaco. Questo vuol dire Hegel: non qualunque cosa di per se stessa mi rivela la razionalità di un fenomeno, debbo trovare il polso, che mi dice se l'individuo sta vivendo e sta pulsando al ritmo giusto. Trovare il polso: questa è l'opera della filosofia, cioè trovare l'essenziale. Poche righe dopo ancora nella Prefazione della *Filosofia del diritto*, Hegel usa un'altra espressione molto enigmatica: dice che la filosofia è il trovare la rosa nella croce. Si rifà a Lutero, che aveva ideato il suo stemma in modo molto immaginoso con una rosa, una croce, una corona. Che cosa vuol dire? C'è una croce nel presente, il presente si manifesta come guerre, brutture, violenze, eppure il filosofo (come l'uomo di fede per altri aspetti) all'interno della croce, all'interno del negativo, sa trovare il positivo, sa trovare la rosa. Notate quante definizioni della filosofia dà Hegel in due, tre pagine: la filosofia è lo scandaglio del razionale, è quella che permette di trovare il polso della realtà, cioè di capirne il ritmo essenziale, è il ritrovare la rosa nella croce cioè il ritrovare quanto c'è di positivo in ciò che è apparentemente negativo. E aggiunge nella stessa Prefazione che criticare è facile, la mentalità superficiale critica sempre, vede solo il negativo, ma il negativo è solo il momento antitetico, è solo una parte della realtà, invece bisogna considerare la realtà nella sua totalità: il vero è l'intero.

Procediamo nella lettura:

> «Così dunque questo trattato in quanto contiene la scienza dello Stato, deve essere null'altro se non il tentativo di intendere e presentare lo Stato come cosa razionale in sé. In quanto scritto filosofico esso deve restare molto lontano dal dover costruire uno Stato come deve essere. L'ammaestramento che può trovarsi in esso non può giungere ad insegnare allo Stato come deve essere, ma piuttosto in qual modo esso deve essere riconosciuto come universo etico. Intendere ciò che è, è il compito della filosofia, quindi non dare il dover essere, ma intendere ciò che è, poiché ciò che è è la ragione, del resto, per quel che si riferisce all'in-

> dividuo ciascuno è senz'altro figlio del suo tempo ed anche la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero. È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo e salti oltre su Rodi. Se la sua teoria nel fatto oltrepassa questo, se si costruisce un mondo come deve essere, esso esiste bensì, ma soltanto nella sua intenzione, in un elemento duttile col quale si lascia plasmare ogni qualsiasi cosa».

Anche qui il discorso è più semplice di quel che appare: esso è tutto centrato in quella citazione che viene da Esopo, il famoso scrittore di favole greco. Esopo racconta di un atleta spaccone, il quale, in una cerchia di amici, si vanta: «Guardate che a Rodi, quando si sono svolti i giochi, ho fatto un salto veramente strabiliante, che non potete immaginare». Allora uno degli astanti dice: «Va bene, ora non siamo a Rodi, ma la nostra Rodi è qui, salta qua, salta adesso, faccelo vedere adesso questo salto spettacolare». Naturalmente il salto l'atleta non lo riesce a fare; ne viene fuori questa morale: che bisogna confrontarsi col presente, è inutile fare come l'atleta spaccone e dire: «Il presente è brutto, lasciamo stare, non ci penso neppure, ma invece come sarebbe bella un'altra realtà, come sono stato bravo a Rodi». Hegel vuol dire che non è ammissibile un pensiero astratto, utopistico, che vuol calare belle idee nella realtà: bisogna confrontarsi con la realtà quale essa è, qui è Rodi e qui bisogna saltare. Come Machiavelli, bisogna descrivere la realtà effettuale, le repubbliche che esistono, non quelle che si immaginano, o si desiderano: la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero.

Nell'ultimo capoverso della Prefazione troviamo infine la famosa immagine: la filosofia è la nottola (la civetta) di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo. La filosofia non può essere l'anticipo di un mondo che dovrà venire, non è fantascienza, non è utopia, è il proprio tempo appreso col pensiero. Secondo Hegel la filosofia sboccia sempre al momento culminante delle civiltà: Socrate e Platone sono vissuti quando cominciava la decadenza della Grecia, ed essa si iniziava a lacerare al proprio interno, non sono fioriti quando la Grecia vinceva contro i Persiani. La filosofia, secondo Hegel, sboccia

nelle forme più mature quando una civiltà si sta concludendo, quando un fenomeno storico è alla fine e perciò se ne possono individuare i tratti; il filosofo non può anticipare il futuro. C'è stata l'epoca della Rivoluzione francese, c'è stata l'epoca di Napoleone Bonaparte, ed Hegel negli anni Venti dell'Ottocento cerca di capire i limiti del pensiero dell'epoca che si sta appena chiudendo. Ma bisogna intendere che cos'è "l'epoca", in quanto "l'epoca" è qualche cosa che comprende un momento positivo, uno antitetico e uno sintetico, quindi è un arco di tempo abbastanza ampio. Si può sostenere che noi stiamo vivendo ancora nell'epoca hegeliana, in quanto nessuno ha osato dire che è finita l'età contemporanea, iniziata col 1789. Perciò Hegel è di un'importanza grandissima oggi: viviamo ancora all'interno della sua epoca, l'epoca contemporanea aperta con l'89. Hegel dice addirittura del cristianesimo, che il suo compito è una "lunga fatica": il cristianesimo è l'ultima religione storica, è la conclusione di tutti gli sviluppi delle religioni, ma si tratta di metterla in pratica, e ci vuole una lunga fatica di millenni per realizzarla. Dopo due secoli le promesse della Rivoluzione francese, libertà, fratellanza, uguaglianza non sono ancora realizzate. Non si possono realizzare sulle basi dell'intellettualismo astratto e del sentimento, si tratta di capire come si possono realizzare alla luce del pensiero dialettico hegeliano, che Marx svilupperà almeno in parte. I problemi della Rivoluzione francese e di Hegel sono i problemi dell'epoca nostra, flagellata dall'irrazionale e dalla mancata realizzazione degli ideali di quella rivoluzione.

Abbiamo visto la Prefazione, cui seguono le tre parti dell'opera, che corrispondono a diritto (che Hegel però non a caso chiama diritto "astratto"), moralità ed eticità. L'eticità a sua volta si manifesta nei momenti della famiglia, della società civile e dello Stato. Perché si parte dal diritto? Abbiamo detto che lo spirito oggettivo è il momento di unione delle varie autocoscienze sulla base di vincoli oggettivi, che consistono prima di tutto nelle leggi. Le leggi hanno però questa caratteristica: in base alla legge io sono unito da un vincolo con gli altri, li debbo rispettare, però questo vincolo è puramente esteriore. Il diritto crea rapporti oggettivi tra gli uomini, rende possibile la

convivenza, ma sulla base dell'esteriorità. Al diritto quindi succede la moralità. Nella moralità, all'inverso, i rapporti fra gli uomini sono fondati sulla base dell'interiorità: la morale consta di norme cui si aderisce per un'intima convinzione, per un'intima adesione. La morale però molto spesso rimane inattuata, si vuole il bene ma non si riesce a realizzare il bene. Alla parzialità del diritto e della morale (il diritto solamente esteriore, la morale solamente interiore) segue un terzo momento sintetico, l'eticità, in cui troviamo comportamenti regolamentati da leggi, istituzionalizzati, ma cui si aderisce per un intimo trasporto: la famiglia, la società civile e lo Stato, come li intende Hegel, sono organismi in cui gli uomini sono legati fra loro, ma non solo per un vincolo esteriore. L'individuo si realizza in queste entità perché esse corrispondono a sue esigenze. Il matrimonio, per esempio, tranne che in casi patologici, non è un legame coatto, è la tendenza a unire due individualità, che implica anche obblighi, ma che viene contratto spontaneamente. Lo Stato, su cui torniamo fra un attimo, è un'entità etica: Hegel fonda il concetto di Stato etico, per cui lo Stato è anche la patria, è la più alta espressione dei contenuti di civiltà di un popolo, e non è semplicemente un apparato giuridico esteriore.

Lo spirito che cerca di realizzarsi nel mondo esterno, oggettivo, si manifesta con l'uomo autocosciente, la volontà libera, la personalità.

> «La volontà libera, per non restare astratta, deve darsi anzitutto un'esistenza, e la prima materia sensibile di quest'esistenza sono le cose, cioè gli oggetti esterni».

L'uomo cerca di affermarsi proiettandosi all'esterno, impossessandosi delle cose, e il diritto nasce prima di tutto per stabilire la proprietà delle cose:

> «Questa prima maniera della libertà è quella che noi dobbiamo conoscere come proprietà, la sfera del diritto formale ed astratto, in cui rientrano non meno la proprietà nel suo aspetto mediato, in quanto contratto, e il diritto nella sua violazione, in quanto delitto e pena».

Il primo atto che compie l'uomo è quello di espandersi all'esterno, di impossessarsi delle cose. Il possesso viene codificato dal diritto e diventa proprietà. La proprietà viene acquisita sempre mediante un contratto: in maniera esplicita se si compra un'automobile o in maniera implicita se si compra un semplice bicchiere di carta, ci si sottopone a una serie di norme contrattuali che regolano l'acquisto, il diventare proprietari di oggetti. Il contratto è la prima forma del diritto. Il contratto può essere negato dal delitto: non rispetto il contratto, oppure rubo la cosa di un altro, o lo uccido per appropriarmene. C'è il contratto, il delitto, che è la negazione di quel cardine del diritto che è il contratto (l'antitesi), e la pena, che invece è il ristabilimento del diritto originario. Anche qui troviamo un ritmo triadico: il contratto che mi garantisce la proprietà, il delitto che rompe il contratto, che rompe il diritto, e la pena che dovrebbe essere la sintesi e ristabilisce il diritto originario mediante la punizione del reo.

È importante sottolineare che "proprietà" non significa "patrimonio": nella *Filosofia del diritto* di Hegel viene distinta la proprietà, che serve a fini di utilità personale, dal patrimonio, che può diventare qualche cosa di rilevanza anche sociale. Hegel sostiene che quando la proprietà diventa patrimonio e acquisisce un'influenza sociale, deve essere messa sotto controllo dallo Stato: per questo aspetto si può addirittura dire che Hegel apre la strada al socialismo.

> «La libertà che abbiamo qui è ciò che chiamiamo persona, cioè il soggetto che è libero, ossia per sé libero, e si dà un'esistenza nelle cose».

Il soggetto è per sé libero e si dà un'esistenza nelle cose. Il per sé in Hegel implica sempre l'esteriorità, la natura per esempio è per sé in quanto è materiale, è esteriore; l'uomo si realizza nel diritto mediante qualche cosa di esteriore, impossessandosi delle cose e dandosi una serie di leggi che sono esteriori. Sottoscrivo un contratto, rispetto la proprietà, non rubo, non uccido, ma intimamente potrei anche essere convinto che invece mi converrebbe uccidere e rubare o violare il contratto, e non lo faccio soltanto perché temo la pena, cioè

il ristabilimento del diritto. Il diritto è quindi un fatto puramente esteriore: intimamente si può non condividerlo. Ancora un esempio: si devono pagare le tasse, si pagano per evitare una multa, ma si può non essere convinti intimamente dell'opportunità di pagare le tasse. Il diritto rimane quindi un insieme di norme e di leggi esteriori, è parziale, e dà luogo alla sua antitesi: la sfera della moralità.

> «Questa semplice immediatezza dell'esistenza però non è adeguata alla libertà e la negazione di questa determinazione è la sfera della moralità. Io non sono più semplicemente libero in questa cosa immediata, ma sono tale anche eliminata l'immediatezza, cioè sono tale in me stesso, nella sfera soggettiva».

Si raggiunge un livello più maturo di affermazione della personalità. La libertà, quando viene affermata nel possesso di cose esteriori, non è piena libertà: se dipendo da cose esteriori, nel diritto non sono pienamente libero; nella moralità si afferma un momento superiore: qui dipendo solo dalla voce della mia coscienza, da norme che ritrovo nella mia interiorità, quindi sono libero in me stesso, nella sfera soggettiva.

> «In questa sfera opera il mio giudizio e la mia intenzione e il mio fine, poiché l'esteriorità è posta come indifferenza».

Con la moralità raggiungiamo un livello più alto di libertà in quanto seguiamo le norme morali come le sentiamo nella nostra coscienza. Hegel si esprime in proposito in termini kantiani: si è recuperata l'interiorità, l'interiorità però implica l'intenzione; si aderisce a norme morali, si vorrebbe fare il bene, però, come sappiamo da Kant, per un impedimento esteriore spesso non ci si riesce. La morale, Hegel riconosce con Kant, è intenzionale, può anche dar luogo al fatto che un ostacolo esteriore non consente di realizzare il bene. La morale costituisce un passo in avanti perché è interiore, quindi è più vicina alla libertà, ma a volte rimane puramente intenzionale e formale, non trasforma veramente i contenuti dell'esistenza (tanto che Kant ha sentito l'esigenza di postulare Dio, l'immortalità dell'anima:

la realizzazione morale è rinviata in un aldilà, nella sfera appunto dei postulati).

Per questo Hegel vede un terzo momento risolutivo: la sfera dell'eticità:

> «Ma il bene, che qui è il fine universale, deve non restare semplicemente nel mio interno, cioè puramente soggettivo e interiore come nella morale, ma deve anche realizzarsi. La volontà soggettiva cioè esige che il suo interno, ossia il suo fine, consegua esistenza esterna, che quindi il bene debba essere compiuto nell'esistenza esterna».

Il bene non deve rimanere un dover essere a cui poi l'essere non corrisponde, ma deve tradursi in realtà (come sempre nella visione monistica di Hegel: il reale è razionale).

> «Quindi la moralità e il momento precedente del diritto formale sono due astrazioni la cui verità è solamente l'eticità».

Il diritto e la moralità sono "momenti" dello spirito oggettivo analizzati per meglio comprenderne la natura, ma in effetti veramente reale è solo l'eticità, in quanto il diritto e la moralità implicano ancora un riferimento all'individuo, che ha rapporti esteriori o rapporti con la propria interiorità, ma rimane individuo, invece la vera realtà non è l'astrazione dell'individuo, bensì la concretezza dello Stato. Hegel usa i termini "astratto" e "concreto" all'inverso di come si fa nel linguaggio ordinario. Per Hegel "astratto" è tutto ciò che è individuale, cioè che è "tratto fuori" dal contesto totale, il "concreto" (da "cum" latino) è quello che, invece, è unito con tutto il resto, è unito alla totalità. L'individuo è astratto, e perciò parlare del diritto dell'individuo, della moralità dell'individuo per Hegel costituisce un'astrazione: l'individuo non esiste in quanto tale, bensì solo nel contesto dello Stato. Per Hegel il tutto prevale sulla parte. Hegel è d'accordo con Aristotele sul fatto che l'uomo è un animale politico: l'uomo non vive isolato, esso, dice Hegel, è destinato alla vita comunitaria, è destinato alla vita in comune, e questa è la sfera propria

dell'eticità. L'eticità comprende in sé il diritto e il dovere morale, comprende in sé l'esteriorità del diritto e l'interiorità della morale: è quell'insieme di comportamenti che legano l'individuo agli altri, ma cui egli aderisce spontaneamente perché li sente come propri anche se sono regolati in istituzioni.

Il primo momento dell'eticità è la famiglia. In essa, dice Hegel, l'individuo è una sola cosa con gli altri membri della famiglia. Il bambino, quando nasce, la trova preesistente, ne fa parte senza essersela scelta. Hegel vuol mettere in guardia dall'astrattismo individualistico: l'individuo già da quando nasce fa parte della piccola comunità della famiglia, che apre la strada alle comunità più ampie della società e dello Stato. Gli individui che fanno parte della famiglia non valgono di per se stessi: i genitori hanno rinunciato un po' alla loro personalità; il bambino a sua volta non ha ancora una sua personalità. Hegel mette molto l'accento sul fatto che la famiglia è una piccola totalità basata sul sentimento, sul consenso e sulla fiducia reciproca. Questo dà bene il senso del vincolo etico: "sul consenso" implica che si aderisca all'unione del matrimonio sulla base di una scelta libera, ma questa istituzione richiede la volontaria rinuncia a una parte della propria libertà indiscriminata per dedicarsi al coniuge e alla prole. Però questi impegni, questi obblighi, questi doveri vengono contratti spontaneamente, non si avvertono come un'esteriorità, vi si aderisce per libero consenso. La famiglia è un organismo etico proprio in quanto implica vincoli accettati volontariamente, liberamente. E' molto suggestiva il paragrafo in cui Hegel parla della "seconda nascita", cioè dell'educazione di cui i genitori si assumono la responsabilità.

La famiglia però non è autosufficiente: non tutti i bisogni che si presentano all'interno della famiglia si possono soddisfare al suo interno, nasce quindi l'esigenza del passaggio alla società civile, vale a dire al mondo dell'economia, della produzione, in cui uno farà il falegname, un altro il sarto, un altro l'avvocato, un altro l'ingegnere, un altro l'insegnante, ecc. Il soddisfacimento dei bisogni non può venire espletato all'interno della famiglia, essa quindi deve essere su-

perata verso una forma di aggregazione più vasta, superiore, che è la società civile.

"Società civile" è un'espressione che Hegel ha introdotto quasi simultaneamente ad Haller, un filosofo politico suo contemporaneo. Questa nuova locuzione che Hegel ha introdotto viene oggi adoperata in maniera spesso erronea: si sente usare il termine "società civile" come se indicasse qualche cosa di positivo contro la barbarie, invece la parola "civile" per Hegel ha il senso che viene da *civis* latino, vuol dire abitante della città, della *polis* (infatti in tedesco "società civile" si dice *bürgerlische Gesellschaft*, da "borghese", "abitante del borgo"). Perché Hegel ha introdotto questo neologismo? Da Aristotele fino a Kant, lo Stato o la polis, città-Stato, implica anche la società civile, si parla cioè di cittadino, di membro dello Stato e di membro della società come se fossero la stessa cosa. Hegel invece è il primo che distingue nettamente la società civile dalla società politica: "società civile" non è locuzione intesa in contrapposizione a società barbarica, a barbarie, bensì vuol indicare l'uomo nella sua sfera privata, soprattutto nella sfera dei rapporti economici con gli altri, la sfera per cui uno fa il sarto, un altro fa il fabbro, un altro l'ingegnere e si aggrega magari con i suoi compagni di lavoro, difende i propri interessi, crea un sindacato, una corporazione, ma è un uomo privato che pensa al suo sostentamento, alla sfera dei suoi bisogni. Questo è l'ambito della società civile. Invece la società politica è lo Stato. Da Aristotele fino a Kant i due termini si confondono (per il fatto che la società non si era ben differenziata, per cui il privato e il pubblico si confondevano, la società civile e la società politica sembravano la stessa cosa), con Hegel invece si sono differenziati. "Società civile" in Hegel ha però un connotato negativo, perché Hegel la definisce come «lo stato della necessità e dell'intelletto». Che cosa vuole dire? Lo stato ("stato" nel senso di "condizione") della necessità, è la sfera dei bisogni, è la sfera in cui entrano in contatto le famiglie e quindi gli individui che ne fanno parte, per soddisfare i loro bisogni economici, i loro bisogni materiali. È la sfera dell'intelletto, il che può sembrare strano, ma si spiega alla luce di quanto abbiamo detto prima. Per Hegel l'intelletto

è una funzione analitica: l'intelletto, nel vedere le cose come separate le une dalle altre, corrisponde all'individualismo. Ora, la società civile per Hegel è come l'intelletto, cioè come l'intelletto vede le cose separate le une dalle altre, così la società civile consta di individui o gruppi di individui separati tra di loro. Come all'intelletto, che è per sua natura analitico, succede una facoltà superiore, la ragione, che è sintetica, che invece di vedere le parti e gli individui vede il tutto come prevalente, opera la sintesi, così alla società civile succede lo Stato, che è l'equivalente della totalità, che è superiore alla somma degli individui: non è equivalente alla società, è qualche cosa di più.

Questa è una strada che Hegel ha aperto e che ancora non è stata percorsa bene: oggi anche in Italia si confonde spesso la società civile con lo Stato. La maggior parte degli uomini politici è contro lo Stato, ma essi cadono nell'errore o nella mistificazione di chiamare "Stato" quello che non è Stato, perché prendono le distanze dallo Stato italiano degli anni Ottanta, ma lo Stato italiano degli anni Ottanta non è Stato in senso hegeliano: lo Stato in senso hegeliano è l'universalità, è la legge come espressione dell'universalità e dell'eticità, invece in Italia nel decennio trascorso c'è stato un assalto allo Stato di una parte della società civile organizzata in partiti, in gruppi di interesse, che hanno saccheggiato lo Stato. Alcuni politologi parlano di "doppio Stato", ma piuttosto si dovrebbe parlare di "antistato". Contro quell'antistato oggi bisogna ribadire la centralità decisiva dello Stato. Molti rivendicano di essere "antistatali", hanno creato una confusione linguistica dannosa, rispetto a cui bisogna rivendicare con forza lo Stato. Faccio un esempio ancora più drammatico di equivoco sul termine "Stato": c'è chi parla di Stato fascista, di Stato nazista, ma dal punto di vista hegeliano quello fascista o quello nazista non erano Stati, bensì regimi fondati su partiti che avevano usurpato le funzioni statali.

Infatti, qual è la cartina di tornasole per verificare quando siamo nella sfera dello Stato? La sfera dello Stato è la sfera della massima universalità dei rapporti tra gli uomini: è dunque chiaro che, quando ci si trova di fronte allo Stato tra virgolette (che non è uno Stato)

ispirato a un'ideologia razzista, per cui ci sarebbero differenze fra gli individui dovute addirittura al sangue, non siamo in presenza di uno Stato, bensì di un partito militarizzato che ha occupato lo Stato. Quando si parla in termini critici dello Stato italiano degli anni Ottanta del Novecento o anche di anni più recenti, bisogna tener presente che non era lo Stato a essere malato, bensì elementi della società civile avevano dato un arrembaggio allo Stato. Si può dire che lo Stato italiano ha subìto un'usurpazione nel ventennio fascista da parte di un partito, nel ventennio che va grosso modo dal 1972 (inizio di legiferazione in deroga alle norme sulla contabilità generale dello Stato) al 1992 (inizio di "Tangentopoli") da parte invece di più partiti, che hanno dato luogo alla cosiddetta "partitocrazia" e hanno proceduto a dilapidare le risorse dello Stato. E purtroppo questa storia è continuata fino ai giorni nostri. Lo Stato va invece hegelianamente considerato come un valore, ed esso si manifesta quando c'è universalità, cioè l'universalità della legge e la tendenziale uguaglianza dei cittadini. Allora si è in presenza dello Stato.

Ora, perché lo Stato ha queste connotazioni? Lo Stato non viene analizzato da Hegel nella sfera del diritto: Hegel elabora una concezione nuova dello Stato che rompe con tutte le visioni precedenti. Queste erano tutte, con varie sfumature, di tipo contrattualistico: l'individuo entra in contatto con gli altri individui e, a un certo punto, per garantirsi sicurezza, dà luogo ad un contratto, fa nascere le leggi, fa nascere lo Stato. Lo Stato sorge dagli individui, da un contratto fra gli individui: esso è un fatto semplicemente giuridico, è l'insieme delle leggi che impediscono lo scatenamento degli egoismi, lo *homo homini lupus* di Hobbes. Il modello di Hobbes – lo Stato come contratto che supera lo *homo homini lupus* – vale da Hobbes fino a Kant; con Hegel si ha una rottura con questo modello. Esso implicava che lo Stato nasce dall'individuo, mentre invece per Hegel lo Stato è una totalità che precede l'individuo: l'individuo, quando nasce, lo trova già costituito, come trova la famiglia o il linguaggio.

Il contrattualismo e il liberalismo implicano che lo Stato deve avere funzioni minime, quindi il contrattualismo dà allo Stato il

compito di elaborare un sistema di leggi per evitare che un individuo sopraffaccia l'altro, che uno si appropri delle cose dell'altro, cioè per evitare lo *homo homini lupus*. Dal contrattualismo nasce lo Stato del liberalismo, lo Stato gendarme, cioè lo Stato che non deve fare niente in positivo, deve solo controllare con la sua polizia che nessuno prevarichi sull'altro, è lo Stato minimo, cioè lo Stato che non deve intervenire nell'economia, nella società, ecc., deve avere il ruolo minore possibile, in quanto a contare sono gli individui, unici protagonisti della vita sociale. Ma il libero campo lasciato all'individuo significa il predominio del più forte. Perciò in generale le forze più pervicacemente abbarbicate al privilegio sono antistatali e predicano un'astratta "libertà": il conto torna. Ora, lo Stato come totalità, come momento sintetico, non è semplicemente un fatto giuridico, bensì è un fatto etico, implica una serie di contenuti che la storia ha sedimentato, che l'individuo trova propri e che avverte tra l'altro sotto l'aspetto di patria. Hegel, con Fichte, apre la strada a un nazionalismo positivo: lo Stato incarna lo spirito di un popolo, quello della sua lingua, della sua cultura, che le sue idealità hanno prodotto e che ha pari dignità con gli altri Stati.

Hegel sostiene che ogni Stato si presenta poi, rispetto agli altri Stati, come un individuo, e afferma che, come non vale il contrattualismo tra gli individui, così non vale neanche tra gli Stati: ogni Stato tende a entrare in conflitto con gli altri Stati e purtroppo per risolvere le loro contese non c'è un pretore, non c'è un giudice al di sopra dei singoli Stati. Di conseguenza sembrerebbe che per Hegel il conflitto, la guerra, sia inevitabile. Infatti Hegel afferma:

> «Non c'è alcun pretore, arbitro supremo e mediatore fra gli Stati, e anche questi sono soltanto in modo accidentale, cioè secondo la volontà particolare. La concezione kantiana d'una pace perpetua, mediante una lega degli Stati, la quale appiani ogni controversia, e, in quanto potere riconosciuto da ogni singolo Stato, componga ogni dissenzione, e quindi renda impossibile la decisione per mezzo della guerra, presuppone l'umanità degli Stati, che dipende da ragioni e riguardi morali, religiosi o di qualsiasi natura, in generale, sempre da una volontà sovrana particolare, e,

quindi, resta affetta da accidentalità».

Vi sottolineo questo sia per darvi uno spunto di riflessione sul mondo contemporaneo, che sembrava pacificato per l'eternità, mentre invece si stanno rompendo tutti gli equilibri nati dalla seconda guerra mondiale, sia per accennarvi alla critica di Hegel al progetto per una pace perpetua di Kant.

Kant è stato uno spirito nobile, ha elaborato l'ipotesi di una pace perpetua, ma questo progetto, dice Hegel, è illuministico, astratto: chi non vuole la pace? ma come si fa a imporre la pace se non c'è un giudice? cioè se non c'è qualcuno che può infliggere una pena, comminare una sanzione? La legge vale tra gli individui perché c'è un'autorità superiore, il giudice, ma, nei rapporti tra gli Stati, chi punirà chi viola il patto, chi rompe il contratto, come si farà a ristabilire il diritto? Si tratta di un problema purtroppo di tragica attualità.

II

MARXISMO E POSITIVISMO

1. *Karl Marx:* Manoscritti economico-filosofici *del 1844*

Dopo la morte di Hegel (1831), i suoi discepoli iniziarono a differenziare le loro posizioni. Fu David F. Strauss a prendere atto nel 1837 della spaccatura ormai avvenuta tra diversi tronconi della scuola hegeliana. Strauss, che è tra l'altro autore della *Vita di Gesù*, un libro che fece scalpore, sostenne che la scuola hegeliana si era ormai divisa in una Destra e in una Sinistra, come disse riprendendo la divisione dell'Assemblea Costituente della Rivoluzione francese: da una parte una Destra conservatrice che interpretava il pensiero di Hegel come giustificazione della realtà storica, dello Stato prussiano, della religione protestante e dello stesso Idealismo tedesco, dall'altra una Sinistra che sottolineava in Hegel l'elemento della contraddizione, della continua nascita di antitesi, del continuo presentarsi nella realtà di antagonismi e di scontri. Dalla Sinistra emerge Feuerbach e in seguito si profila la posizione di Marx.

L'affermazione centrale del pensiero di Hegel è quella che rileva la coincidenza tra reale e razionale: «ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale». In Hegel questa formula implica un perfetto equilibrio tra i due termini, i suoi seguaci invece iniziano a tirarla da un lato o dall'altro. La Destra hegeliana sostiene che l'affermazione «ciò che è reale è razionale» implica che tutto ciò che esiste è giustificato, ha una ragion d'essere e quindi deve venir accolto, accettato come conforme alla ragione: tutto l'esistente, compreso lo Stato au-

toritario prussiano, deve essere visto come qualcosa di giustificato, di positivo. Della formula reale = razionale la Destra accentua l'aspetto della realtà, mentre la Sinistra accentua quello della razionalità, sostenendo che per Hegel non tutto ciò che è effettivo, che ci si ritrova davanti, è reale, ma è da considerarsi "reale" soltanto ciò che è adeguato alla ragione, all'idea, quindi le singole cose esistenti non sono di per sé razionali: non tutto ciò che esiste è razionale, ma semmai l'esistente si deve adeguare alla razionalità e di conseguenza questa formula di Hegel non è conservatrice, non è una glorificazione della realtà, ma implica che l'esistente deve adeguarsi alla razionalità: la ragione diventa un metro critico per giudicare la realtà.

Da un'altra angolazione è stato detto che la Destra hegeliana riprende il *sistema* di Hegel nella sua architettura, che culmina nella forma dello Stato e nella filosofia hegeliana: se si considera soprattutto il sistema di Hegel si prende atto che questo è chiuso su se stesso. Invece la Sinistra recepisce da Hegel prima di tutto il *metodo* dialettico, per cui ogni realtà è contraddittoria, dà luogo alla nascita di un'antitesi al proprio interno; l'antitesi si scontra con la situazione iniziale, con la tesi, e ne nasce un nuovo assetto, la sintesi, ma questo nuovo assetto si ripropone a sua volta con una sua contraddittorietà interna. Dal punto di vista del metodo di Hegel, del metodo dialettico, la realtà non è mai statica, ma è sempre animata da una lacerazione interna, da una contraddizione, che in termini sociali può implicare la rivoluzione: non c'è niente di fermo, di stabile, ma tutto è contraddittorio e ogni equilibrio viene messo in discussione. La Destra accoglie il sistema nella sua staticità, nella sua organicità, nella sua chiusura, mentre la Sinistra riprende il metodo con la contraddittorietà, con la continua nascita di antitesi, con la tendenza a un continuo rivoluzionamento, a un continuo trasformarsi della realtà.

Un'altra parola-chiave della filosofia di Hegel è *Geist*, spirito: la Destra intende questo termine come trascendenza, in senso religioso, invece la Sinistra utilizza la parola spirito nel senso della consapevolezza umana: lo spirito non è altro che l'uomo cosciente, l'uomo che ragiona. Da una parte "spirito" viene inteso in senso metafisico, dal-

l'altra questa parola-chiave del pensiero hegeliano viene intesa semplicemente come la coscienza dell'uomo. La Destra sostiene che per Hegel filosofia e religione hanno lo stesso contenuto, si equivalgono, anzi la filosofia di Hegel non è altro che una trascrizione in termini filosofici della teologia cristiana: idea, natura e spirito, la triade principale del sistema di Hegel, corrisponde a Padre, Figlio e Spirito santo, l'hegelismo sarebbe un'interpretazione del Cristianesimo in termini filosofici. La Sinistra hegeliana dal canto suo mette in rilievo che lo Spirito assoluto comprende arte, religione e filosofia, ma la filosofia è il culmine, mentre l'arte e la religione sono forme inferiori rispetto alla filosofia per il fatto che l'arte presenta l'assoluto in forma sensibile e la religione lo coglie in forma rappresentativa. Per la Sinistra hegeliana la filosofia è superiore alla religione in quanto esse hanno entrambe lo stesso contenuto, che è l'assoluto, ma la filosofia concepisce l'assoluto nella forma logica, cioè nella forma adeguata, mentre la religione ricorre alla forma mitica. Riepiloghiamo: la Destra accentua la positività del reale, la Sinistra accentua la ragione, la razionalità della negazione, la Destra si impossessa del sistema, la Sinistra fa leva sul metodo; la Destra parla di Spirito con la "S" maiuscola, la Sinistra con la "s" minuscola, intendendo la consapevolezza umana, e infine, mentre la Destra considera religione e filosofia come identiche, anzi vede Hegel come il traduttore in termini filosofici della religione cristiana, la Sinistra sostiene che la filosofia è superiore alla religione: la religione adopera un linguaggio mitico che la filosofia demistifica. In questo dibattito si inserisce una figura della Sinistra hegeliana, quella di Feuerbach, che segna una rottura con la stessa Sinistra e si pone in antitesi ad Hegel.

Vanno tenuti presenti questi dati cronologici: Hegel è morto nel 1831, Marx è nato nel 1818. Nel 1841 Feuerbach pubblica *L'essenza del Cristianesimo*. Con quest'opera Feuerbach compie una rottura rispetto ad Hegel. Fino ad allora egli si era considerato parte della Sinistra hegeliana, ma a quel punto sostiene l'esigenza di un capovolgimento rispetto ad Hegel; non si tratta di enucleare il metodo, di mettere in rilievo il divenire; Hegel va capovolto in quanto ha com-

piuto un errore fondamentale: invertendo il rapporto tra idea e natura, ha sostenuto la priorità dell'idea rispetto alla natura. Feuerbach afferma che bisogna rivoltare Hegel, metterlo a camminare sui piedi: Hegel – dice – ha messo il mondo a camminare sulla testa, bisogna ora capovolgere il rapporto tra idea e natura, bisogna partire dalla natura, dalla materialità. È ben nota la sua affermazione: «Der Mensch ist was er isst», «l'uomo è ciò che mangia»: bisogna partire dalla materia, dalla natura, dalla carne, rispetto a cui il pensiero, le idee, lo spirito sono una realtà derivata. Feuerbach pensa che si debba studiare l'uomo nella sua concretezza, cioè fondare un'antropologia.

La filosofia, e in particolare la filosofia di Hegel, è stata una teologia mascherata. L'umanità dapprima elabora una consapevolezza di sé sotto forma teologica e ripone in Dio molte delle proprie aspirazioni e possibilità, le divinizza, le attribuisce a un Essere superiore. L'umanità prima acquisisce consapevolezza di sé nella teologia. Poi viene l'epoca della filosofia, che è culminata nell'idealismo logico di Hegel, ma la filosofia non è stata altro che una teologia mascherata. Feuerbach dà ragione alla Destra hegeliana: la filosofia di Hegel è il Cristianesimo tradotto in pensiero astratto; bisogna smascherare la filosofia, toglierle la maschera teologica e trasformarla in antropologia; quello che ci interessa è l'uomo nella sua concretezza, bisogna approdare all'antropologia, che ci rivela tra l'altro che l'uomo è fatto di carne e sangue e ed è membro di una specie animale; bisogna rompere con l'universale astratto di Hegel, "l'umanità", interessarsi dell'individuo singolo e cercare di ricostruire i rapporti tra gli individui concreti. Siamo arrivati alle soglie del pensiero di Marx.

Non è il caso di ricostruire l'ambiente familiare di Marx (1818-1883), nato in una famiglia di origine ebraica che aveva dato anche molti rabbini alla comunità ebraica di Treviri. Il giovane Marx si dedica a studi di diritto e di filosofia. Avverte di doversi schierare dalla parte dei diseredati, dei più deboli, prende a cuore le sorti della classe operaia, si trova all'opposizione rispetto al regime prussiano, è un giornalista di cultura amplissima: i suoi amici lo dipingono come sommerso da un mare di libri. Viene perseguitato dal governo

prussiano e quando nella primavera del 1843 la «Gazzetta Renana», il periodico con cui collabora, viene chiuso dalla censura, si reca a Parigi dove fonda la rivista «Annali franco-tedeschi», che avrà vita molto breve: ne uscirà un solo fascicolo con saggi di Marx, di Arnold Ruge e di altri due loro amici. Nel 1843, avendo alle spalle i dibattiti della Sinistra hegeliana e la suggestione del pensiero materialistico di Feuerbach, Marx a Parigi fa una serie di esperienze importanti: prima di tutto entra in contatto con le associazioni artigiane e operaie parigine, partecipa alle loro riunioni: i suoi scritti di quel periodo risentono di questa esperienza di contatto con la classe operaia. A Parigi si convince sempre di più che il ruolo decisivo nella lotta per superare il sistema capitalistico può essere assunto dalla classe operaia. Non poteva essere un incontro che avvenisse altrove, in quanto solo a Parigi c'erano concentrazioni operaie; nel '48 sarà proprio a Parigi che nasceranno le prime iniziative autonome degli operai, e a Parigi, nel 1871, con la Comune si svilupperà il primo conato rivoluzionario proletario indipendente dalla borghesia.

Marx entra in contatto col mondo operaio, ha uno scambio di idee con Proudhon, il socialista utopista francese con cui poi polemizzerà duramente, e si incontra con Friedrich Engels, che aveva già conosciuto in precedenza, ma fugacemente. A Parigi i due discutono per un paio di settimane e decidono di collaborare. Nasce un sodalizio molto importante: Engels istrada Marx allo studio dell'economia politica inglese. Marx studia intensamente Smith, Ricardo e Say e rimedita le esperienze della Rivoluzione francese, mentre attraverso Proudhon viene a conoscenza delle elaborazioni del socialismo utopistico francese.

Nel 1843-44 Marx inizia a forgiare quella grande sintesi che è il suo pensiero, unendo tre grandi tradizioni: attinge alle esperienze della Rivoluzione francese e del socialismo francese, riesce a cogliere il meglio dell'economia politica inglese, e si fonda sulla filosofia tedesca da Kant a Hegel. Il pensiero di Marx si può considerare un frutto della cultura e della storia dell'Europa dell'età contemporanea: esperienze rivoluzionarie francesi, economia politica inglese e filo-

sofia classica tedesca. Marx viene perseguitato anche a Parigi e nel 1845 si trasferisce a Bruxelles, dove resterà fino al '48, anno dei moti rivoluzionari e del *Manifesto del Partito Comunista*. Poi passerà in Inghilterra. Marx progetta un'opera che costituisca una resa dei conti con l'economia politica. Quest'opera non vede la luce: Marx stende solo appunti ed è significativo per la storia del marxismo che questi manoscritti economico-filosofici del 1844, noti anche come *Pariser Manuskripte* (i manoscritti parigini di Marx) sono rimasti inediti fino al 1932; soltanto nel 1947 è stata redatta un'edizione provvisoria italiana da Delio Cantimori e solo nel 1949 Norberto Bobbio li ha tradotti integralmente in italiano. Marx non ha ancora chiaro il meccanismo della lotta di classe, il *Capitale* è di là da venire: i *Manoscritti del '44* sono un'opera legata alla tradizione filosofica tedesca, in cui l'ideale del comunismo viene delineato come ideale dell'appropriazione dell'essenza umana da parte dell'uomo, come realizzazione della dimensione più propriamente umana nella realtà terrena. L'opera, nella sua frammentarietà, è una denuncia delle catene che opprimono l'uomo nella società capitalistica, ma con un respiro molto più arioso rispetto alle formulazioni successive legate al discorso di carattere economico e sociologico. Proprio nel 1968 questo testo ha avuto ampia circolazione in Europa tra gruppi di giovani intellettuali. Importanti manifestazioni del marxismo, comprese quelle legate alle presunte realizzazioni del marxismo, la Rivoluzione d'Ottobre, l'Unione Sovietica, i partiti comunisti occidentali alla loro nascita non conoscevano questo testo.

I manoscritti del 1844 si dividono in tre parti, consistono di tre quaderni. Il primo è dedicato al salario, al lavoro, alla rendita fondiaria e costituisce un inizio di critica dell'economia politica; c'è poi un secondo scritto, brevissimo, di soli quattro fogli, dedicato alla proprietà privata; infine il terzo quaderno contiene una critica al pensiero di Hegel con un'appendice sul denaro. In questi manoscritti Marx inizia a fare i conti con Hegel e accoglie la critica feuerbachiana della presunta astrattezza di Hegel, ma di quest'ultimo accetta la dialettica, il divenire storico. Sostiene che Feuerbach è stato

il primo a capire che bisogna impostare una filosofia materialistica, ma occorre andare oltre il materialismo di Feuerbach. Anche qui il discorso è *in fieri* e si concluderà l'anno successivo, nel 1845, con le famose undici tesi su Feuerbach. Il materialismo di Feuerbach ha inteso la realtà come qualcosa di inerte, come natura, invece dopo Hegel dobbiamo concepire la realtà come qualcosa di dinamico, e in cui un elemento decisivo è la soggettività umana; se concepiamo la realtà materiale come inerte, come qualcosa di bruto, di statico, torniamo al materialismo del Settecento. Feuerbach è caduto nell'errore di considerare il materialismo alla stregua di d'Holbach, o di Helvetius, cioè degli illuministi radicali. Per Marx invece si deve andare oltre l'Illuminismo e il materialismo rozzo: dobbiamo capire che della realtà materialisticamente intesa fa parte anche la consapevolezza umana e quindi dobbiamo considerare questa realtà come qualcosa di dinamico, animato da un continuo divenire e in cui è presente anche la coscienza: c'è qui l'abbozzo del materialismo storico e dialettico, o, meglio, della concezione materialistica della storia, come Marx definirà la propria filosofia. Per materia non va intesa la natura inerte, in quanto tale, bensì la realtà creata dalla capacità umana di trasformare la natura, per fornirsi dei mezzi del proprio sostentamento. Non si può accettare la staticità di Feuerbach: bisogna sviluppare una filosofia della prassi, cioè dell'attività umana che produce tutto un mondo. Marx critica non solo Feuerbach, ma anche un altro esponente della sinistra hegeliana: Bruno Bauer. Non si può semplicemente criticare la realtà, smascherare presunte filosofie che nascondono teologie, in quanto queste sottendono attività e rapporti reali che opprimono l'uomo e che possono essere esorcizzati solo da altre attività reali: non dobbiamo più parlare semplicemente di teorie, che devono incalzare altre teorie, ma dobbiamo tenere presente che bisogna capire le leggi di un movimento reale, opposizioni reali e scontri reali; ci dobbiamo liberare dall'idea che ci siano contraddizioni solo logiche come le ha viste Hegel, continui antagonismi e superamenti come quelli della *Fenomenologia dello spirito*, che sono antagonismi e superamenti tra figure logiche: dobbiamo invece te-

nere presente il mondo reale. Marx fonda un materialismo animato dalla dialettica di Hegel: si potrebbe dire che nei *Manoscritti* Marx mette assieme Hegel e Feuerbach e cerca di cogliere le autocontraddizioni del mondo reale. Hegel ha visto le contraddizioni nelle idee, Marx comprende le contraddizioni della realtà, non della realtà fisica o naturale, bensì della realtà storica e sociale, e su questo punto critica Feuerbach. Feuerbach ha visto l'uomo come singolo individuo o come membro della specie umana, invece l'uomo è un essere storico che si aggrega socialmente: alla specie si deve sostituire la classe, l'aggregato storico tra gli uomini. Si delinea la concezione materialistica della storia e nei *Manoscritti* emerge anche un altro concetto decisivo della concezione materialistica della storia: la centralità della produzione dei beni che permettono agli uomini di sopravvivere, centralità rispetto a cui tutto il resto è un derivato – diritto, filosofia, religione, arte, quelle che Marx poi chiamerà sovrastrutture. Nella concezione materialistica della storia è dunque decisivo il rapporto produttivo, il modo in cui l'uomo produce i propri beni materiali, detto in maniera riduttiva, il piano economico; gli altri piani – giuridico, filosofico, artistico – le sovrastrutture, costituiscono elementi non decisivi, che non sono motori della vita sociale e della storia umana.

Nella società attuale l'essenza umana è negata, in quanto i rapporti di produzione capitalistica non permettono la realizzazione dell'uomo. Nella società capitalistica l'uomo è alienato, è fuori di sé, si riversa in altro. Marx si pone questo problema: dobbiamo spostare l'attenzione dal cielo alla terra, al mondo umano. Il mondo umano è il mondo della produzione: è nata da poco una scienza, l'economia politica, basata su presupposti che però questa scienza non spiega. Per esempio, essa parte dal *fatto* della proprietà privata, ma non lo spiega. Spiega, o cerca di spiegare, i meccanismi economici come se fossero eterni, mentre essi sono storici. La proprietà privata è un fatto che, secondo la visione "non scientifica" dell'economia politica, c'è sempre stato e sempre ci sarà; il mercato c'è sempre stato e sempre ci sarà, il che è falso. Marx si propone di fare una critica dell'economia politica che ha uno snodo decisivo nella critica dell'alienazione: alie-

nazione e proprietà privata sono strettamente correlate tra di loro. "Alienazione" è un termine che era stato già usato da Hegel: per Hegel qualunque cosa "in sé" deve diventare "per sé", cioè qualunque cosa che ha una dimensione chiusa, interiore, che è "in sé", si deve esteriorizzare, deve diventare "per sé". L'esteriorizzazione, l'alienazione non sono un fatto negativo; l'esempio più concreto è la dialettica servo/padrone della *Fenomenologia dello spirito*: il servo, per il fatto che estrinseca il lavoro, che estrae frutti dalla terra, acquista forza rispetto al padrone e ciò gli permette di capovolgere il rapporto servo/padrone. Questo termine poi era stato ripreso da Feuerbach, che aveva parlato di alienazione religiosa: l'uomo ha aspirazioni e speranze, che proietta in altro da sé, in Dio e nell'immortalità dell'anima.

Marx sostiene che Feuerbach è parziale in quanto coglie un sintomo, coglie una febbre, un disagio dell'uomo; ma perché l'uomo opera questa proiezione, vive questo disagio? Feuerbach si ferma alla descrizione di questo sintomo, ma non cerca di coglierne la causa. La causa è l'autolacerazione del mondo umano. Il mondo umano è lacerato in se stesso, è contraddittorio in se stesso. Nelle condizioni materiali dell'uomo non c'è la possibilità della sua realizzazione: l'uomo si aliena. Perché non c'è la possibilità della realizzazione? Perché la produzione storicamente davanti ai nostri occhi – cioè la produzione capitalistica – avviene in questo modo: chi produce si trova il prodotto del lavoro fuori di sé, come un'entità estranea; il produttore non è proprietario di quello che produce. Il proprietario della merce prodotta è colui che detiene la proprietà privata dei mezzi di produzione. Nella società precapitalistica (di cui sopravvive ancora oggi l'artigiano), il produttore poteva essere anche il proprietario della cosa prodotta. Nella società industriale capitalistica invece, chi produce un oggetto se lo ritrova di fronte a sé come qualche cosa di estraneo, e viene sottoposto alle leggi del mercato, finalizzato ad accumulare il profitto e a ingigantire il capitale, che gli si pone di fronte come una potenza estranea.

Il mondo produttivo è decisivo: l'uomo soddisfa i propri bisogni materiali producendo oggetti, ma questi oggetti diventano merci;

sono sottratti a chi li ha prodotti e diventano proprietà di chi detiene i mezzi di produzione, di chi ha la proprietà privata dei mezzi di produzione. C'è una prima fonte di alienazione nel *prodotto*. Il prodotto si erge come una potenza estranea di fronte al produttore. Il produttore è l'uomo che produce, il lavoratore, l'operaio. Il mondo delle merci, il mondo dei prodotti si ingigantisce sempre di più mentre l'uomo produttore diventa sempre più piccolo, è sempre più schiacciato dal mondo delle merci. Come ha detto un marxista del Novecento, Lukàcs, c'è un processo crescente di "reificazione". *Res* in latino significa "cosa". Il meccanismo che ha scoperto Marx implica che c'è un processo crescente di "reificazione", di "cosalizzazione"; l'uomo produttore si trova di fronte un mondo di prodotti, di cose che gli sono sempre più estranee e che lo schiacciano sempre di più, in quanto questo mondo delle cose, questo mondo reificato, si introduce anche nel mondo umano e lo snatura. Ogni rapporto diventa rapporto cosale, reificato. Gli stessi rapporti umani sono snaturati e diventano rapporti tra cose.

C'è una prima forma di alienazione: il produttore si trova il prodotto come estraneo. Ma c'è un secondo aspetto dell'alienazione: la stessa attività produttiva è alienante. È quello che ha rappresentato molto bene Charlie Chaplin nel suo film *Tempi moderni*: l'operaio nella stessa attività produttiva non realizza se stesso, ripete sempre lo stesso gesto, fa qualche cosa che di per sé è insignificante; si pensi alla catena di montaggio. Solo tutto l'insieme degli atti che portano all'oggetto prodotto ha un significato, ma il singolo gesto isolato diventa un gesto nevrotico, ripetitivo, privo di significati, in cui non ci si può ritrovare. L'artigiano di un tempo si ritrovava nel creare un oggetto con varie fasi di lavorazione tutte condotte da lui, ma con la divisione del lavoro l'operaio dell'industria moderna compie un gesto sempre identico, in cui non si ritrova, nella cui ripetizione esaurisce le proprie energie. C'è una alienazione nel processo produttivo, che ai tempi di Marx implicava undici – dodici ore di lavoro al giorno: il meglio delle energie del lavoratore sono dedicate a una attività muscolare o intellettuale, a un'estrinsecazione di abilità, in cui il sog-

getto non si ritrova. C'è un'alienazione nel *prodotto*, ma c'è anche una alienazione all'*interno dell'attività produttiva* che, però, è quella decisiva nella giornata di un individuo ed è quella decisiva anche rispetto all'essenza umana: veniamo al terzo aspetto dell'alienazione. Se abbiamo detto che l'essenza umana consiste nel produrre, se nel produrre non ritrovo me stesso come uomo, l'alienazione è un'alienazione *rispetto alla stessa specie umana*: viene negata l'umanità stessa. L'essenza, la configurazione dell'uomo vengono negate all'interno del processo produttivo. C'è quindi una terza accezione di alienazione: viene negata l'essenza umana, l'essenza della specie umana. Il quarto e ultimo modo di manifestarsi dell'alienazione consiste nel fatto che il rapporto di esteriorità, il rapporto alienato si estende anche agli *altri uomini*; anche gli altri uomini vengono considerati come cose, come strumenti per il soddisfacimento di un bisogno altrui. Marx rileva che il processo produttivo è proprio dell'uomo, ma esso, nella società capitalistica, viene messo in moto non per soddisfare bisogni umani, bensì per conseguire il salario che serve per sopravvivere. Si crea un rapporto di estraneità tra l'essenza umana (che si dovrebbe realizzare all'interno del processo produttivo come un fine in sé), e il processo produttivo, che viene vissuto come uno strumento per un fine esterno: la sopravvivenza che si consegue attraverso il salario. Questo rapporto di estraneità rispetto alla specie umana in me stesso comporta un'estraneità rispetto alla specie umana negli altri: i rapporti con gli altri non sono rapporti tra uomo e uomo, ma diventano rapporti di esteriorità, di cosalità, sono rapporti strumentali. L'altro è uno strumento: la natura è uno strumento, l'uomo è ridotto a strumento, che viene considerato sotto la forma dell'utilità che può portare.

Marx dice:

> «Noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto *presente*. L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione [*il mondo delle cose è diventato enormemente più potente, più ricco rispetto a un individuo sempre più schiacciato*]».

> «La "svalorizzazione" del mondo umano, cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci, produce se stesso e l'operaio come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in genere le merci».

L'operaio diventa una merce. La merce è soggetta alla legge della domanda e dell'offerta. Se c'è abbondanza di una merce, la merce costa meno. Qual è il costo della merce-lavoro? Il salario. Se ci sono molti operai, si possono pagare bassi salari, in quanto, licenziato uno, se ne trova un altro. Se l'uomo stesso – come produttore, come operaio – diventa una merce, viene assoggettato alla legge della domanda e dell'offerta. Sarà pagato di più – cioè avrà un salario più alto – se c'è scarsità di braccia da lavoro; sarà pagato di meno, se ce n'è abbondanza. Per Marx all'interno di questo sistema produttivo la disoccupazione è ineliminabile, in quanto l'esistenza di un "esercito di riserva di lavoratori" serve a mantenere bassi i salari.

> «E, ora, in che cosa consiste l'alienazione del lavoro? Consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere e, quindi, nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega; si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé, e si sente fuori di sé nel lavoro».

Naturalmente Marx ha presente il proletariato dell'Ottocento, che lavorava undici - dodici ore al giorno. In questo, rispetto a Marx, siamo in presenza di una importante novità, in quanto il tempo di lavoro si è contratto, ma il capitale ha "colonizzato" il tempo libero. Il tempo libero, invece di essere tempo di riappropriazione di sé, diventa fonte di una nuova alienazione, che è quella che è stata analizzata dalla Scuola di Francoforte nel Novecento. La colonizzazione del tempo libero, invaso dai mass-media, implica non la possibilità di riattingere un minimo di umanità, ma la dispersione in una nuova esteriorità.

> «È a casa propria, se non lavora e, se lavora, non è a casa propria.

> Il suo lavoro, quindi, non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è, quindi, il soddisfacimento di un bisogno ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei. La sua estraneità si rivela chiaramente nel fatto che non appena viene meno la coazione fisica o qualsiasi altra coazione, il lavoro viene fuggito come la peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di sacrificio di se stessi, di mortificazione. Infine, l'esteriorità del lavoro, per l'operaio, appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro».
> «Questo rapporto è il rapporto dell'operaio con la sua propria attività come attività estranea, che non gli appartiene. L'attività come passività; la forza come impotenza; la procreazione come svirilimento; l'energia fisica e spirituale propria dell'operaio; la sua vita personale – e, infatti, che altro è la vita se non attività? – come un'attività rivolta contro di lui, da lui indipendente e che non gli appartiene; l'estraneazione di sé come, prima, l'estraneazione della cosa».

Anche nell'attività, l'operaio è estraniato:

> «Ora dobbiamo ancora ricavare dalle due determinazioni, sin qui descritte, una terza determinazione del lavoro estraniato. L'uomo è un essere appartenente a una specie non solo perché della specie – tanto della propria, quanto di quella delle altre cose – fa teoricamente e praticamente il proprio oggetto, ma anche, e si tratta soltanto di una diversa espressione per la stessa cosa, perché si comporta verso se stesso come verso la specie presente e vivente; perché si comporta verso se stesso come verso un essere *universale*, e perciò libero».

Si sente in queste parole l'eredità dell'Idealismo tedesco. L'uomo è coscienza, è consapevolezza, è ragione e quindi è libertà. La vera essenza dell'uomo è la libertà. Nella sua essenza, l'uomo è un essere capace di considerare le cose non dal punto di vista gretto dell'individualismo, bensì dal punto di vista della specie, del genere e dell'universale e quindi della libertà, ma all'interno del lavoro alienato la libertà viene meno, e vien meno, quindi, la stessa essenza umana.

> «In primo luogo, il lavoro rende estranea la vita della specie e

> la vita individuale. In secondo luogo, fa di quest'ultima, nella sua astrazione, uno scopo della prima, ugualmente nella sua forma astratta ed estraniata. Infatti, il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva stessa appaiono all'uomo, in primo luogo, soltanto come *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno: del bisogno di conservare l'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita della specie [*che viene, quindi, negata*]».
> «Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico è *l'estraneazione dell'uomo dall'uomo*. Se l'uomo si contrappone a se stesso, l'*altro* uomo si contrappone a lui. Quello che vale del rapporto dell'uomo con il suo lavoro, con il prodotto del suo lavoro e con se stesso, vale del rapporto con l'altro uomo e altresì con il lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo. [...] In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere, in quanto appartenente a una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo – e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo».

Nella società capitalistica non si realizza nessuno, nemmeno il capitano di industria, nemmeno il *manager*, perché anch'egli vive rapporti non pienamente umani: in questa relazione sbagliata, non naturale, il lavoratore è visto strumentalmente, si introduce una inautenticità in tutti i rapporti umani; nessuno può godere della essenza della specie umana: l'intelligenza, la creatività, il contatto con la natura. L'alienazione diventa non solo alienazione per l'operaio ma alienazione generalizzata. Dopo quest'uso filosofico da parte di Hegel, di Feuerbach e di Marx, la parola «alienazione» è entrata nel linguaggio psichiatrico. L'«alienato» è un individuo che non ha un'identità precisa, non è soddisfatto di se stesso, è irrequieto o, addirittura, è psicotico: si confonde con un altro. La società capitalistica produce alienazione mentale, inautenticità dei rapporti umani, produce malattia mentale non in casi singoli, ma in una situazione generalizzata. La società è malata in se stessa.

Nel seguito Marx dice pressappoco: 'Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene a un altro uomo estraneo all'operaio. Se la sua attività è

per lui un tormento, deve essere per un altro un godimento; deve essere la gioia della vita altrui. Soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo, al di sopra dell'uomo. Se l'operaio sta in rapporto al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato come in rapporto a un oggetto estraneo, ostile, potente e indipendente da lui, sta in rapporto ad esso in modo che il padrone di questo oggetto è un altro uomo a lui estraneo, ostile, potente e indipendente da lui'.

Questa relazione di estraneità e di ostilità si estende a tutti i rapporti sociali. Questa ostilità si riprodurrà tra la classe dei proprietari dei mezzi di produzione, i capitalisti, e la classe dei non proprietari, cioè dei proletari, dei salariati. Alla luce di questi scritti giovanili di Marx, in cui si avvertono echi romantici, la contrapposizione di classe tra proletariato e borghesia è semplicemente l'aspetto di una contrapposizione e di un'estraneità molto più generali. Allora, quale prospettiva vede Marx? L'abolizione dell'alienazione del lavoro. Ma come si potrà superare l'alienazione del lavoro? Abolendo la proprietà privata, che sta alla base di questo meccanismo. Marx immagina, ma non si azzarda a delinearlo nei particolari, un mondo in cui non ci sia l'estraneità delle merci e l'attività produttiva sia un'attività immediatamente creativa; un'attività in cui si estendono, si espandono, si realizzano le forze, le energie, la creatività dell'individuo, e l'individuo è riconciliato con l'essenza umana, con la natura umana e, quindi, riconciliato anche con la natura stessa. Finiscono i rapporti di estraneità; anche la natura non è nemica ed estranea all'uomo e l'altro non è nemico ed estraneo: c'è un affratellamento tra gli uomini. I quattro punti dell'alienazione si capovolgono; si possono rovesciare come un guanto: questo è il comunismo, secondo Marx, ben diverso da quanto si è realizzato storicamente in Unione Sovietica o altrove, sotto il nome di comunismo.

Il terzo quaderno è dedicato alla critica a Hegel. La critica a Hegel come fondatore di una filosofia dell'autocoscienza è quella cui già abbiamo accennato. Interessante è la critica del denaro, in quanto rende evidente che in Marx è presente un grande afflato etico: il mondo della produzione capitalistica, il mondo della proprietà pri-

vata produce alienazione, cioè estraneità dell'uomo con l'uomo. Produce un rapporto di strumentalità. Produce un rapporto di distacco dalla natura. Produce un rapporto non immediato.

Se il rapporto non è immediato, se è estraniato, ci deve essere qualche cosa che si frappone tra me e la natura, tra me e l'oggetto, tra me e l'altro uomo. Questo qualche cosa che sta in mezzo, l'eterno mediatore, il supremo mediatore è il denaro. Il denaro media tutto, ma il denaro, che è il vero dio della società capitalistica, è un dio falsificatore, in quanto si introduce tra me e la cosa come una potenza falsificante. Mi trovo alienato, estraniato e in un mondo reso falso dal denaro. Si presenta una istanza morale: il mondo del comunismo sarà il mondo della verità, rispetto al mondo falso basato sul denaro. Per sostenere la falsità dei rapporti basati sul denaro, Marx ricorre a citazioni da Shakespeare e da Goethe, il massimo poeta inglese e il massimo autore della letteratura tedesca.

> «L'universalità di questa sua caratteristica [*del denaro*] costituisce l'onnipotenza del suo essere. È tenuto perciò come l'essere onnipotente. Il vero Dio è il Denaro. Il denaro fa da mezzano tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la mia vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me».

Il denaro che serve per mediare tutto è il mediatore tra me e le cose, ma è anche il mediatore con gli altri uomini e quindi introduce una distanza e una falsificazione anche nel rapporto con gli altri uomini. «Questo è per me l'altro uomo». Qui cita Goethe:

> «Eh, diavolo! Certamente mani e piedi, testa e sedere sono tuoi, ma tutto quel che io mi posso godere allegramente non è forse meno mio? Se posso pagarmi sei stalloni, le loro forze non sono le mie? Io ci corro su e sono perfettamente a mio agio come se avessi ventiquattro gambe».

Introduce il tema della falsificazione. Io sono povero. Ho due gambe. Sono zoppo. Non posso camminare. Ma se sono ricco mi

posso fornire di sei stalloni, di sei cavalli di razza: ho ventiquattro gambe! Quindi, il denaro permette di modificare la realtà a mio vantaggio, ma anche di falsificarla. Marx riprende una bella citazione da *Timone d'Atene* di Shakespeare:

> «Oro? Oro giallo, fiammeggiante, prezioso? No, dei! Non sono un vostro vano adoratore. Radici, chiedo ai limpidi cieli. Ce ne è abbastanza per fare nero il bianco; brutto il bello; ingiusto il giusto; volgare il nobile; vecchio il giovane; codardo il coraggioso. Allontana i sacerdoti dagli altari. Strappa di sotto al capo del forte il guanciale. Questo giallo schiavo unisce e infrange le fedi; benedice i maledetti; rende gradita l'orrida lebbra; onora i ladri e dà loro titoli, riverenze, lode nel consesso dei senatori; ed è esso che fa risposare la vedova afflitta: colei che l'ospedale e le piaghe ulcerose fanno apparire disgustosa, esso profuma e prepara di nuovo giovane per il giorno d'aprile. Avanti, oh dannato metallo! Tu, prostituta comune dell'umanità che rechi la discordia tra i popoli».

Shakespeare descrive l'essenza del denaro in modo veramente incisivo. Per comprendere cominciamo dall'interpretazione fatta da Marx del passo di Goethe.

> «Ciò che mediante il denaro è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso: il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali; cioè, sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io sono e posso non è, quindi, affatto determinato dalla mia individualità: io sono brutto, ma posso comprarmi la più bella tra le donne, e quindi io non sono brutto perché l'effetto della bruttezza, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono storpio, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe, quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido, ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo e, quindi, il suo possessore è buono. Il denaro, inoltre, mi toglie la pena di essere disonesto e, quindi, si

presume che sia onesto».

Il denaro, quindi, è l'universale falsificatore.

> «La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili, la forza divina, propria del denaro, risiede nella sua essenza, in quanto è l'essenza estraniata che espropria e si aliena dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'umanità. Sotto forma della potenza sovvertitrice, qui descritta, il denaro si presenta poi anche in opposizione all'individuo e ai vincoli sociali – etc… che affermano di essere entità per se stesse. Il denaro muta la fedeltà e l'infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità. Poiché il denaro, in quanto è il concetto esistente e in atto del valore, confonde e inverte ogni cosa, è l'universale confusione e inversione di tutte le cose. E' quindi il mondo rovesciato. La confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali e umane».

Il superamento della condizione attuale è il ripristino della verità: l'annullamento della confusione e inversione di tutte le cose; il ripristino di rapporti umani pienamente confacenti all'uomo. Siamo nel 1844. Il *Manifesto del Partito Comunista*, di quattro anni dopo, è il tentativo di individuare una classe sociale portatrice di un mondo di liberazione e questa classe viene identificata nel proletariato. Oggi il proletariato è da tutte le parti battuto in ritirata o numericamente ridotto, per cui si dice che l'ideale del comunismo di Marx è fallito in quanto il proletariato si è imborghesito, non esiste più o è insignificante numericamente, ma, se risaliamo al Marx giovane, si può dire che Marx ha cercato di trovare nel proletariato un soggetto storico come portatore di questo mondo di autenticità, ma, una volta che questo soggetto viene meno, non viene meno l'esigenza di autenticità. Perché Marx, quattro anni dopo la stesura dei *Manoscritti*, spera di poter identificare nel proletariato il portatore di questi valori? Perché il proletariato non sfrutta nessuna classe sociale: la borghesia ha fatto la sua rivoluzione contro la feudalità, ma quando ha fatto

questa rivoluzione vittoriosa – la Rivoluzione francese – la borghesia era una classe già sfruttatrice, portava avanti la liberazione dai vincoli feudali, dal privilegio dell'aristocrazia, da tutto il mondo arretrato di tipo medioevale; ma questi ideali di liberazione erano parziali, in quanto la borghesia, a sua volta, sfruttava il proletariato. Non poteva portare i suoi ideali fino in fondo. Libertà, fratellanza e uguaglianza, infatti, non sono state realizzate dalla Rivoluzione francese. Invece, il proletariato – per sua natura – non sfrutta nessun'altra classe. La borghesia è sfruttatrice in quanto detiene la proprietà privata dei mezzi di produzione; sfrutta gli operai che lavorano ai mezzi di produzione; estrae il plusvalore e accresce il capitale. Vive di profitti. Ma il proletariato, in quanto tale, in quanto classe, non sfrutta nessuno. E' chiaro che il singolo proletario può sperare di diventare anche egli un capitalista, ma questo non riguarda la funzione oggettiva del proletariato in quanto classe. Marx pensa che il proletariato, strutturalmente, in quanto classe che non è sfruttatrice, è portatore di un mondo di liberazione.

2. *Il positivismo di Comte*

La prima parte dell'800 vede la scena culturale europea dominata dall'egemonia dell'Idealismo in filosofia e del Romanticismo in letteratura; intorno alla metà del secolo si ha una svolta: si profila l'egemonia del Positivismo in filosofia e del verismo o naturalismo in letteratura, cui succedono alla fine del secolo il decadentismo in letteratura e l'irrazionalismo (si pensi soprattutto alla figura di Nietzsche) in filosofia. Sembra dunque che si possa scorgere un'alternanza d'atteggiamenti mentali nella cultura dell'800. Il Positivismo, che egemonizza la cultura europea dagli anni '50 dell'800, è un'antitesi dell'Idealismo: positivo vuol significare prima di tutto quello che indica il linguaggio ordinario, cioè il contrario di negativo. In che senso la filosofia idealistica viene vista come negativa? Perché nel suo culmine, nell'idealismo logico di Hegel, la realtà consta di con-

tinue autocontraddizioni: ogni realtà data viene negata da una realtà di tipo superiore. L'Idealismo di Hegel, principale bersaglio del Positivismo, è una filosofia negativa, nel senso che nega i dati di fatto, nega l'esistente in quanto tale: per Hegel ogni realtà è sempre autocontraddittoria, comporta una tesi, un'antitesi e un tentativo di raggiungere un nuovo equilibrio; tutto è in continuo dinamismo, le cose tendono a essere negate nella loro attuale consistenza, nella loro configurazione attuale. Per l'Idealismo c'è una negazione continua della realtà. Questo tipo di pensiero comporta anche una possibile interpretazione di tipo rivoluzionario. Marx scaturisce dalla Sinistra hegeliana: la realtà non è statica, non è ferma, non è data una volta per tutte, bensì è in continua trasformazione, fa salti, e appunto può essere negata nella sua configurazione attuale. Il Positivismo invece è sostanzialmente una filosofia conservatrice, antagonista a quella di Marx, e all'Idealismo tedesco. Per il Positivismo quello che conta è il *positus*, ciò che è posto, posto di fronte al soggetto, fattuale, concreto. Il Positivismo afferma che la realtà posta, la realtà data, deve essere accettata in quanto tale, è positiva in se stessa, non aspetta alcun superamento, non ha alcun elemento di negazione interna da cui verrà superata. Esso si presenta come una filosofia – per usare le parole di Auguste Comte (1798-1857) – della "saggia rassegnazione": il positivista è contento della realtà, la accetta, la vede come qualcosa di non trascendibile, quindi si rassegna alla realtà data e accetta tutte le epoche storiche per quello che di positivo hanno dato.

Riepiloghiamo: positivo significa *positus*, quello che è posto, quello che è fattuale, concreto, che è da accettare. *Positus* significa posto, posto di fronte al soggetto. Il Positivismo ha questa pretesa: l'uomo rispecchia il dato, si trova di fronte ai fatti, e nella sua conoscenza li rispecchia, anzi il culmine dello sviluppo dell'umanità, l'età attuale, l'età positiva è quella in cui l'uomo finalmente ha smesso i sogni della teologia, della metafisica e si è convinto che quello che deve cercare, che deve indagare è il dato concreto, posto, *positus* di fronte a lui. Siamo di fronte a un di ritorno indietro dal punto di vista filosofico: tutta la tematica di Kant per cui il dato viene rielaborato dal soggetto

è ignorata. La rivoluzione copernicana di Kant, l'affermazione che l'uomo è un re Mida, che non rispecchia semplicemente le cose, ma le trasforma nel toccarle, come re Mida trasformava tutto in oro, la tematica kantiana del rapporto tra oggetto e soggetto, per cui l'oggetto non viene mai colto nella sua datità, nella sua positività, viene ignorata dal Positivismo. Questo, dal punto di vista della teoria della conoscenza, presenta una ingenuità che lo porta indietro rispetto a Kant: per il Positivismo l'uomo, il soggetto rispecchia il dato, l'oggetto. La conoscenza umana è un rispecchiamento della realtà data, della realtà oggettiva, quindi il Positivismo è un ritorno a all'ingenuità prekantiana nel rapporto col mondo.

Il Positivismo è un ritorno indietro anche perché è un ritorno alla mentalità illuministica: c'è una forte analogia fra Illuminismo e Positivismo. È come se ci fosse un ritorno a prima di tutta la grande filosofia idealistica, della grande ventata romantica di inizio '800. È come se la cultura europea, stavolta sotto la guida di un pensatore francese, abbandonasse lo sviluppo della filosofia classica tedesca da Kant a Hegel e tornasse all'Illuminismo, a una situazione prekantiana. In che senso torna all'Illuminismo? Il Positivismo ha una fiducia cieca nel progresso dell'umanità in base alla diffusione della scienza, è una filosofia che elimina le negazioni, i contrasti, l'opposizione tra soggetto e oggetto e vede ottimisticamente l'umanità come destinata a un progresso inarrestabile grazie alla scienza e alla diffusione della scienza; in questo senso è imparentato all'ottimismo illuministico. Anche per gli illuministi la diffusione delle conoscenze avrebbe portato automaticamente il progresso. Nel Positivismo questa tendenza è ancora più accentuata, in quanto ci sono stati gli sviluppi della fisica, della chimica, in parte anche della biologia, sta per esplodere la rivoluzione dell'evoluzionismo di Darwin, ha acquistato peso la fiducia nella scienza. Il Positivismo elabora una vera e propria religione della scienza che in termini negativi i suoi critici hanno chiamato scientismo: lo scientismo positivista consiste nel vedere tutta la conoscenza come conoscenza scientifica, ogni approccio alla realtà come possibile solo in base alla scienza, rifiutando l'intuizione, l'arte,

la religione, altri tipi di conoscenza e pensando che la scienza possa diventare una sorta di nuova religione. Comte sostiene che ogni età presenta un elemento che lega gli uomini tra di loro, che li collega tra di loro, cioè ogni età ha una religione. I positivisti vogliono instaurare la religione della scienza, che è il nuovo cemento, il nuovo collante, il nuovo linguaggio comune a tutti gli uomini, il nuovo elemento di unificazione dell'umanità: l'età positiva sarà l'età della scienza.

Il Positivismo è affiancato all'Illuminismo per la fiducia ingenua, ottimistica, nel progresso legato alla diffusione delle conoscenze ed è affiancato all'Illuminismo anche per il rifiuto della metafisica. Stare ai fatti concreti, a ciò che è posto significa vedere quello che è limitato, che è afferrabile, soprattutto quello che è osservabile: per il Positivismo si conosce ciò che si osserva e quindi la metafisica è rifiutata. In questo rifiuto della metafisica esso è un figlio francese di una filosofia francese, cioè dell'Illuminismo. Illuminismo e Positivismo sono entrambi antimetafisici. L'Illuminismo si sbarazzava della metafisica per affermare la libertà dell'uomo e per fondare una filosofia e una visione del mondo che sarebbero diventate lo strumento rivoluzionario per abbattere l'Antico regime. L'Illuminismo nella sua posizione antimetafisica voleva vedere il mondo dell'uomo come un mondo in cui l'uomo era il padrone, che avrebbe sovvertito l'Antico regime e creato una nuova società di libertà, uguaglianza e fratellanza. Nel suo essere antimetafisico l'Illuminismo è rivoluzionario, invece il Positivismo sostiene il rifiuto della metafisica, ma in una chiave completamente diversa, che non è rivoluzionaria, bensì è il contrario esatto: si rifiuta la metafisica perché questa implica una visione generale, significa lo speculare contro l'osservare; per il Positivismo la conoscenza è osservazione, ma osservare significa recepire, assorbire, rispecchiare quello che mi trovo di fronte, viene respinta la metafisica come speculazione, ma dietro questo termine che viene usato in maniera dispregiativa si nasconde il fatto che viene respinta ogni progettazione. Speculazione significa anche visione globale del mondo, visione del futuro dell'uomo, significa vedere il mondo in grande, mentre il Positivismo pensa che si possano conoscere solo singoli fatti concreti e che appun-

to bisogna evitare ogni visione in grande, ogni realtà che sfugga all'osservazione immediata, bisogna evitare ogni speculazione, ma con questo bisogna evitare ogni progetto di rinnovamento dell'umanità, ogni ipotesi di capovolgere la situazione data, di cambiare il destino dell'uomo: il destino dell'uomo va accettato. L'Illuminismo è antimetafisico, ma per essere *rivoluzionario*, il Positivismo invece è antimetafisico, ma per essere *conservatore*. Per il Positivismo tutto è necessario, la mentalità positiva si dovrà adeguare a questa necessità, l'uomo dovrà rispecchiare il mondo, dovrà accettare il mondo con la "saggia rassegnazione" di Comte: Illuminismo filosofia rivoluzionaria, Positivismo filosofia della conservazione. Tutto questo è in corrispondenza con l'epoca storica. L'Illuminismo precede il 1789, il Positivismo nasce in Francia proprio da una volontà di scuotersi dai continui sbalzi della Rivoluzione francese e dell'instabilità successiva per cui nel 1830 ci saranno le "giornate di Luglio", poi nel '48 ancora un altro sussulto rivoluzionario. Saint Simon, il padre spirituale, il maestro di Comte e Comte stesso sostengono: veniamo da un epoca di sussulti, da un epoca di crisi e ci troviamo anzi ancora in un'epoca di crisi. La storia del mondo si divide in epoche *organiche* ed epoche *critiche*, noi siamo in un epoca di crisi e dobbiamo cercare di passare a un epoca organica, siamo in un epoca di disgregazione dovuta al grande sussulto della Rivoluzione francese, dobbiamo ora cercare di arrivare invece a una nuova epoca organica. Nel linguaggio di Saint Simon e di Comte questo che cosa significa? Le epoche di crisi sono dovute al fatto che gli individui si mettono a ragionare con la propria testa e pretendono di essere il centro della realtà. L'Illuminismo, la Rivoluzione francese hanno visto l'individuo come il centro, come colui che deve rivendicare la propria libertà e i propri diritti. Questo porta allo scetticismo, alla critica, alla dissoluzione. La Rivoluzione francese è stato un momento di dissoluzione di cui nei primi decenni dell"800 si sentono ancora le conseguenze. Saint Simon e Comte vagheggiano invece il Medioevo, che è stata un'epoca organica, un'epoca millenaria di stabilità. Le epoche organiche sono caratterizzate dal fatto che l'individuo si sente parte di un tutto, si sente legato al tutto, sono epoche in

cui si afferma una forte religione nel senso etimologico di elemento che lega, che unisce gli individui. Il cattolicesimo è stato il cemento, l'elemento di unità dell'ultima, grandiosa epoca organica: il Medioevo, che viene rivalutato da Comte. Adesso bisogna andare verso una nuova epoca organica e bisogna trovare un cemento, un collante, una religione adeguata ai nuovi tempi, caratterizzati dallo sviluppo della scienza. La nuova religione sarà la religione della scienza.

Bisogna tenere presente questo quadro storico: ci sono state la Rivoluzione francese e la rivoluzione industriale, è nato il proletariato, si profila la lotta di classe, si profila un altro periodo di contrasti e Comte pensa invece che bisogna organizzare l'umanità intorno alla scienza e gettare le basi di un'epoca di stabilità. Comte è convinto che questo può avvenire solo con lo sviluppo di un nuovo sistema di filosofia, che deve essere appunto la filosofia positiva, è convinto che le idee cambiano il mondo e che tutto dipende dalle idee; se vogliamo, in questo è una sorta di anti-Marx. Per Marx i filosofi hanno capito il mondo, adesso è il momento di cambiarlo, come dice nell'undicesima tesi su Feuerbach. Marx fonda la filosofia della prassi: è il momento di agire, di operare per un cambiamento rivoluzionario della situazione. Invece Comte è convinto che sono le idee a trasformare il mondo: se riusciremo a mettere in moto una nuova religione della scienza arriveremo a una situazione organica e avremo uno sviluppo pacifico e sempre più prospero dell'umanità. Marx è un rivoluzionario; è stato detto che Comte invece è un profeta, è un profeta pacifico o, meglio, interpreta se stesso come l'annunciatore di una nuova epoca, dell'epoca positiva. Ciò implica l'accettazione del *fenomenismo*: la realtà è fatta di fenomeni, i fenomeni sono tutta la realtà, non bisogna andare a cercare il noumeno dietro il fenomeno: il fenomeno non è l'apparenza dietro a cui c'è qualche cosa di più vero, una sostanza, come aveva sostenuto Kant. Il mondo è fatto di fenomeni, di cose specifiche che si manifestano a noi, che dobbiamo recepire come si manifestano: non c'è alcuna differenza tra fenomeno e cosa in sé, non c'è alcuna differenza tra apparenza e sostanza. Il mondo è a portata di mano, quello che ci appare è anche vero. Il

Positivismo è *nominalistico* proprio nel senso tecnico con cui si usa questo termine in filosofia: esistono solo cose concrete, definite, a portata di mano, che si possono osservare, che si possono apprendere attraverso i sensi, tutto quello che è generale, universale non è altro che una convenzione linguistica, è un nome; non esistono enti generali, gli enti generali sono convenzioni linguistiche. Il nominalismo dei positivisti implica che per loro contano solo i fatti concreti, mentre i concetti, il mondo ideale sono semplicemente suoni, nomi. Fenomenismo e nominalismo implicano l'abbandono di ogni piano di valore: per il Positivismo è positivo tutto quello che esiste, tutto quello che si manifesta a noi. Non si può operare una scissione tra l'*essere* e il *dover essere*, tra il piano dei *fatti* e quello dei *valori*. Il piano delle norme, il piano valutativo, il piano normativo sono esclusi; sono cancellati i giudizi di valore. Dal punto di vista positivistico non si può dire che una cosa è bella o brutta, cattiva o buona. Nel Positivismo quello che conta è semplicemente l'efficacia delle cose e la loro utilità, e quindi gli unici giudizi possibili sono i giudizi tecnici. In questo senso il Positivismo è una attitudine vincente non solo nella seconda metà dell' 800 ma, attraverso il Neopositivismo, è presente fortemente nella cultura contemporanea. Per i positivisti quello che conta è l'utile, l'efficace, ma il mondo dei valori viene messo da parte.

Nel *Discorso sullo spirito positivo*, in cui definisce la parola "Positivismo", Comte dice:

> «Come tutti i termini volgari così elevati gradualmente alla dignità filosofica, la parola positivo presenta, in tutte le lingue occidentali, più accezioni distinte, anche scartando il senso grossolano che da principio ad essa si connette nelle persone poco colte».

Per le persone poco colte, prima di tutto *positivo* significa il contrario di *negativo*, invece – dice lui – "positivo" è una parola significativa perché raggruppa vari significati, tutti pienamente accettabili che sono stati elaborati spontaneamente nelle lingue europee. Questo

fatto è importante in quanto per Comte la filosofia non è altro che lo sviluppo del senso comune: lo spirito positivo dovrà impregnare tutti gli uomini, dovrà diventare una religione che comprenderà tutti e non è semplicemente una filosofia di pochi eletti. Per lui c'è una continuità tra il buon senso, tra il linguaggio comune, tra quello che pensa la gente e la filosofia. Stiamo entrando nell'età del Positivismo, i filosofi sono un'avanguardia, ma tutta l'umanità inizia a ragionare in termini positivi e quindi il linguaggio ordinario stesso presta i termini alla filosofia, non c'è una frattura tra la filosofia e il senso comune. Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* attacca con ironia coloro che sostengono che come uno si può alzare da una sedia, così può pure fare filosofia, e rileva che la filosofia è il contrario del senso comune, è riflessione scientifica sul mondo; invece per Comte c'è un'unione tra senso comune e filosofia: il linguaggio ordinario, il modo di pensare ordinario alimentano la filosofia, c'è una coerenza tra la filosofia e la mentalità comune.

> «Ma importa notare qui che tutti i diversi significati convengono ugualmente alla nuova filosofia generale, della quale essi indicano alternativamente differenti proprietà caratteristiche: in tal modo, questa apparente ambiguità non procurerà ormai nessun inconveniente reale. Bisognerà vedere, al contrario, in essa, uno dei principali esempi di quella mirabile condensazione di formule, che, nelle popolazioni avanzate, riunisce, sotto una sola espressione d'uso, più attributi distinti, quando la ragione pubblica è pervenuta a riconoscerne la permanente connessione».

La parola "positivo" ha tanti significati e li accetteremo tutti, perché la saggezza popolare li ha ben messi assieme in questo termine. Il primo modo di intendere "positivo" è questo:

> «Considerata anzi tutto nella sua accezione più antica e più comune, la parola positivo designa il reale, in opposizione al chimerico [*il positivo e il reale contro il metafisico, contro il fantastico, siamo agli opposti dell'Idealismo, del Romanticismo*], da questo punto di vista, essa conviene pienamente al nuovo spirito filosofico, così caratterizzato dalla sua costante consacrazione alle ri-

> cerche veramente accessibili alla nostra intelligenza, con l'esclusione permanente degli impenetrabili misteri di cui si occupava soprattutto la sua infanzia».

L'umanità ha vissuto un'infanzia, l'età teologica, in cui si sono spiegati i fenomeni riferendoli a varie divinità e poi a un unico Dio, poi è passata nell'età metafisica a cercare cause prime sempre fantastiche e generali, adesso con lo spirito positivo l'umanità si ferma semplicemente al reale, al concreto, al tangibile.

Sottolineo il termine "reale" anche per un altro motivo: il Positivismo corrisponde al verismo e al naturalismo in letteratura. Il Positivismo presenta un parallelo nel realismo in letteratura contro ogni fantasia romantica.

> «In un secondo senso, molto vicino al precedente, ma tuttavia distinto, questo termine fondamentale indica il contrasto dell'utile con l'inutile: allora ricorda, in filosofia, la distinzione necessaria di tutte le nostre sane speculazioni al miglioramento continuo della nostra vera condizione, individuale o collettiva, invece che alla vana soddisfazione di una sterile curiosità».

Positivo significa *utile*. Comte fa una glorificazione della scienza, ma per lui la scienza deve essere rivolta esclusivamente a ciò che è utile, Comte formula il motto "vedere per prevedere": la scienza si fonda sull'osservazione, sulla visione delle cose per prevederne lo svolgimento, per agire su questo svolgimento e volgerlo a nostra utilità. La scienza non è teoretica, non è qualche cosa di astratto, bensì è volta ad applicazioni pratiche, alla tecnica, all'utile; anzi Comte addirittura respinge alcuni sviluppi delle scienze del suo tempo, respinge l'astrofisica (si cominciavano a sviluppare le prime conoscenze sui pianeti o sulla fisica stellare) come inutile e respinge anche alcuni aspetti dell'evoluzionismo. L'evoluzionismo di Darwin è imparentato con il Positivismo, ma Comte, che aveva in questo campo come termine di riferimento Lamarck, precursore di Darwin, attacca Lamarck perché pensa che tutte le sue ipotesi sullo sviluppo delle forme animali sono assolutamente inutili: la scienza dev'essere al centro

della vita umana, ma una scienza che abbia come prospettiva solo l'utilità.

> «Secondo un terzo significato in uso, questa felice espressione è frequentemente usata per qualificare l'opposizione tra la certezza e l'indecisione: essa indica così l'attitudine caratteristica di una tale filosofia a costituire spontaneamente l'armonia logica nell'individuo e la comunione spirituale nell'intera specie, invece di quei dubbi indefiniti e di quelle discussioni interminabili che doveva suscitare l'antico regime mentale».

L'antico regime mentale è la metafisica. La metafisica, proprio perché non afferra niente di concreto, porta a ipotesi astratte che si combattono indefinitamente: si sono combattuti appunto i vari razionalismi tra di loro, si sono combattuti il Razionalismo e l'Empirismo. Invece lo spirito positivo è uno spirito di conciliazione in quanto nell'osservare le cose prima o poi ci si trova d'accordo, si arriva a risultati certi e condivisi. L'età metafisica è stata un'età di guerre mentre l'età positiva sarà un'età di pace. Comte è profondamente convinto di questo, è convinto che i suoi tempi segnino il passaggio da una età di prevalenza dei preti e dei militari a una età di prevalenza degli industriali e degli scienziati. Nella storia dell'umanità hanno rivestito finora grande importanza le caste sacerdotali e i militari, ma queste stanno per entrare in ombra, mentre passeranno in primo piano alla guida della società gli industriali e gli scienziati. Comte è un deciso nemico del colonialismo in quanto osserva che il colonialismo sta riportando in vigore gli eserciti e i sacerdoti, che pensano di dover predicare la verità a popoli selvaggi. Il colonialismo ci sta facendo tornare indietro in Europa, dobbiamo mettere fine al colonialismo, agli eserciti che si devono trasformare in una sorta di polizia per l'ordine interno. "Ordine" è termine decisivo del pensiero di Comte. Il Positivismo è una filosofia della certezza, della concordia contro lo spirito metafisico dell'età precedente che ha portato alle discordie e alle guerre.

> «Una quarta ordinaria accezione, troppo spesso confusa con la precedente, consiste nell'opporre il preciso al vago: questo senso

> richiama la tendenza costante del vero spirito filosofico a ottenere dappertutto il grado di precisione compatibile con la natura dei fenomeni e conforme all'esigenza dei nostri veri bisogni».

Quarta accezione di positivo è, dunque, "preciso", ma Comte sostiene che questa precisione non deve essere ossessiva: nelle scienze ci basta tanta precisione quanta ci permette di operare sulle cose, la scienza non si deve ossessionare con l'ipotesi di arrivare a una precisione assoluta in quanto ci basta una precisione relativa ai nostri bisogni.

> «Bisogna infine notare in particolare un quinto significato, meno usato degli altri, anche se del resto ugualmente universale, quando si usa la parola positivo come il contrario di negativo. Sotto questo aspetto, indica una delle più eminenti proprietà della vera filosofia moderna, mostrandola destinata, soprattutto, per sua natura, non a distruggere, ma a organizzare».

"Positivo" va inteso anche nel senso che le altre filosofie sono state critiche (in particolare l'Illuminismo), sono state distruttive, hanno voluto dire "no" alla realtà, il Positivismo dice "sì" alla realtà, quindi invece di distruggere, di negare, di criticare ha un atteggiamento costruttivo ed è fonte di organizzazione. Anche la parola "organizzazione" è decisiva. È stato detto che Comte propone una terza soluzione rispetto ai problemi del mondo industriale, che ha suscitato tendenze liberali e tendenze socialiste, quella di Comte è una terza via, la teoria dell'organizzazione. È stato sostenuto che Comte è per certi versi il filosofo dei *manager*: per lui la società deve essere guidata da coloro che sono capaci di organizzarla in base alla scienza positiva, in quanto la scienza positiva è capace di organizzazione. Non devono dominare né i politici, né i proletari, non deve prevalere una classe sull'altra, ma ci vogliono gli organizzatori, i manager.

> «I quattro caratteri generali ricordati la distinguono contemporaneamente da tutti i modi possibili, sia teologici che metafisici, propri della filosofia iniziale. Quest'ultimo significato, indicando d'altronde una tendenza continua del nuovo spirito filosofico, ha

> oggi una particolare importanza nel caratterizzare direttamente una delle sue principali differenze, non più con lo spirito teologico, che fu per un pezzo organico, ma con lo spirito metafisico propriamente detto, che non ha mai potuto essere che critico».

Comte è più ostile all'età metafisica, che ha portato disgregazione, conflitti e spirito critico individualistico, che all'età teologica. Egli vede lo sviluppo dell'umanità articolarsi in tre stadi: teologico, metafisico, positivo. Lo stadio positivo in cui siamo entrati e che il Positivismo rafforzerà è quello finale di perfezione dell'umanità. Lo stadio metafisico ha portato a conflitti, a visioni astratte, a individualismo, mentre lo stadio teologico è accettabile, perché è un momento organico, di interazione.

> «Il solo carattere essenziale del nuovo spirito filosofico che non sia ancora indicato direttamente dalla parola positivo consiste nella sua tendenza necessaria a sostituire per tutti il relativo all'assoluto».

La metafisica aspirava alla verità assoluta, il positivista si accontenta di una verità relativa, relativa ai bisogni dell'uomo e al grado di evoluzione dell'uomo, quindi non pretende di raggiungere l'assolutezza. Il termine "relativo" comporta un'altra importante piega mentale del Positivismo e di Comte; tutta la storia bene o male è da accettare, perché tutto è necessario, è inevitabile. Il Positivismo è una filosofia *deterministica*: tutto quello che accade non può non accadere. Nelle età precedenti, l'uomo non ha raggiunto la verità, era in preda ad errori, ma in quelle epoche non poteva andare oltre, quelle epoche vanno quindi viste come positive anch'esse, non vanno criticate. Il Positivismo bandisce ogni atteggiamento critico, non solo rispetto alla società contemporanea: anche il passato deve essere tutto accettato, non è possibile che ci sia stata una età negativa. Infatti Comte rivaluta fortemente il Medioevo che nell'Illuminismo era stato visto come una età del tutto negativa. Per Comte niente del passato è negativo, in quanto si potrebbe criticare qualche cosa del passato solo da un punto di vista assoluto, dal punto di vista di una

verità assoluta, rispetto a cui il passato sarebbe deficiente, manchevole; invece in base al relativismo del Positivismo ogni età, *relativamente* alle sue forze, ha raggiunto la sua verità e quindi va accettata per quello che ha potuto fare. Tutta la storia è positiva.

Delineato l'atteggiamento che bisogna avere di fronte alla storia, Comte cerca di sostenere che siamo entrati in uno stadio definitivo, lo stadio positivo. Ricava questa affermazione dall'evoluzione delle conoscenze umane e in particolare dall'evoluzione delle scienze. Comte sostiene che l'umanità è giunta finalmente alla piena maturità perché ha sviluppato il livello osservativo, del calcolo, dell'esperimento; la dimensione scientifica che comprende osservazione, calcolo, esperimento è riuscita ad arrivare in tutte le discipline a questo stadio. Con lui, Comte, si opera un passaggio dall'osservazione e dal calcolo nei fenomeni naturali all'osservazione e al calcolo anche nei fenomeni umani. La sua concezione dell'età positiva a cui l'uomo è arrivato dipende dall'evoluzione delle scienze che adesso sono pervenute tutte a uno stadio maturo, cioè a uno stadio in cui sono dominate dall'osservazione, dall'esperimento e dal calcolo. Con lui, Comte, avviene il passaggio decisivo: dalla scienza della natura si passa alla *sociologia*.

Comte sostiene che l'evoluzione delle scienze è avvenuta in una direzione precisa: sono arrivate a maturazione nello stadio positivo prima le scienze che considerano elementi più semplici, poi le scienze che considerano elementi più complessi e quindi meno generali; per prima è diventata una scienza la matematica, che ha a che fare semplicemente con la quantità, quindi con un aspetto più semplice e più universale dei fenomeni. La matematica è diventata per prima una scienza positiva, successivamente sono diventate scienze positive le varie branche della fisica. Comte parla di una fisica *celeste*, cioè astronomia (tra l'altro si dedica molto alla divulgazione dell'astronomia, *Il discorso di filosofia positiva* è la premessa ad un corso popolare di astronomia da lui svolto), segue la fisica *terrestre* che si divide in chimica e fisica. Allora: matematica, astronomia, fisica e chimica, poi più di recente ancora, ai suoi tempi, si sta emancipando la fisica

organica, cioè la biologia, adesso tocca alla fisica *sociale*, cioè alla sociologia. Riepiloghiamo sono diventate autonome in successione la matematica, l'astronomia, la fisica, la chimica, la biologia e infine la sociologia. Queste sei scienze vengono da Comte poste in un ordine gerarchico preciso, nella convinzione che è necessaria nella nostra epoca una sistematizzazione di tutto il sapere. Comte tenta di creare nei sei volumi del suo trattato di filosofia positiva una nuova enciclopedia delle scienze con la stessa mentalità dell'enciclopedia degli illuministi. Le idee cambiano il mondo. Siamo arrivati allo spirito positivo, dobbiamo riorganizzare tutto il sapere nella forma positiva. Se riusciremo a fare questo porremo fine all'anarchia che si sta verificando nei nostri tempi e nascerà un ordine mentale da cui scaturirà l'ordine sociale. La scienza più complessiva di tutte è la sociologia. Bisogna trasformare la filosofia in sociologia. A questo punto va rilevata un'analogia con Feuerbach e con Marx, che accomuna questi pensatori pur diversi tra loro nella reazione all'Idealismo e nella contestazione del primato della filosofia. Per Feuerbach la filosofia si deve trasformare in antropologia, per Marx la filosofia si deve trasformare in economia politica, per Comte la filosofia si deve trasformare in sociologia.

Due sono le caratteristiche fondamentali della società: l'ordine e il progresso, la statica sociale, l'aspetto statico della sociologia studierà l'ordine, l'aspetto dinamico studierà il progresso. Comte fonda il binomio "ordine e progresso". La bandiera del Brasile ha come motto "ordine e progresso" in quanto i fondatori dello Stato brasiliano furono influenzati da Comte; il verde dello sfondo della bandiera brasiliana riproduce il verde delle bandiere positiviste; i positivisti crearono una serie di cenacoli, quasi una sorta di setta, che aveva il verde come emblema; nel 1891 a Rio de Janeiro fu eretto un tempio positivista per il culto dell'umanità. Alla fine della sua vita Comte volle fondare una nuova religione positiva dell'umanità; in Brasile ci furono adepti, così anche in Svezia e in altre parti d'Europa. La statica sociale studia l'ordine, la dinamica sociale studia il progresso, ma tra progresso ed ordine per Comte prevale l'ordine. Il progresso non

è altro che l'espressione della legge dei tre stadi dell'umanità, una legge evolutiva: il progresso avviene nell'ordine, non ci sono sussulti: Comte respinge ogni visione rivoluzionaria: l'umanità lentamente si evolve nei suoi vari stadi, passando da una forma di ordine all'altra; prevale la stasi, prevale l'ordine sul progresso, per il fatto che secondo Comte la natura umana è stabile. L'uomo, dice Comte, è come il sistema solare, cioè è da sempre identico a se stesso, il sistema solare presenta moti complessi, ma che sono sempre identici da quando esso è nato. L'uomo è sempre identico a se stesso ed è portatore di istinti positivi, non è individualista come sostengono i metafisici, gli illuministi e coloro che dominano nell'età critiche; l'uomo è dotato di uno spirito di simpatia, è tendenzialmente sociale, è animato da *esprit d'ensemble*, si potrebbe dire da uno spirito di squadra, è naturalmente portato alla solidarietà e alla socialità, tende all'accordo con i suoi simili, alla vita in società. L'ordine è possibile perché la concordia tra gli uomini è iscritta nella loro natura fondamentalmente buona e socievole.

La sociologia si divide in *statica sociale* e *dinamica sociale*, ordine e progresso. La legge dei tre stadi implica che prima l'umanità ha attribuito i fenomeni di cui era stupita a divinità, a volontà di esseri superiori, è passata dal feticismo al politeismo e poi al monoteismo fino ad attribuire tutti i fenomeni a un'unica volontà, la volontà di Dio, tutto questo nello stadio teologico. Nello stadio metafisico ha attribuito i fenomeni a cause che però erano principi misteriosi, insondabili, di cui non riusciva a venire a capo, come per esempio la forza calorifera; infine c'era suprema una causa delle cause che era la natura stessa. Nello stadio positivo l'uomo non cerca più il perché non cerca più le cause, ma le relazioni tra i fenomeni, il *come* dei fenomeni, quindi assume lo spirito concreto di osservare semplicemente come funzionano le cose, e il Grande Essere, l'elemento di unificazione non è più Dio, non è più la natura, ma l'umanità.

Negli ultimi sette-otto anni della sua vita Comte ha avuto un periodo difficile in quanto è vissuto alla giornata, insegnando matematica, facendo l'ispettore scolastico, scrivendo libri, non ha avuto la

possibilità di una vita tranquilla, è stato soggetto a forti crisi nervose. Dopo una di queste crisi, arrivato sui cinquant'anni, ha elaborato una dottrina del Grande Essere, una nuova religione positiva dell'umanità. A questo punto i suoi discepoli si sono divisi in due schiere: quelli che hanno respinto questo sviluppo, l'hanno considerato una fantasia mistica, una deviazione dallo spirito positivo, e quelli che invece l'hanno considerato un coronamento del Positivismo. Ancora oggi nei libri di filosofia si trovano tendenze a vedere una continuità tra la religione dell'umanità e lo sviluppo precedente del pensiero comtiano, mentre altri autori sostengono che dopo questa crisi di nervi Comte è caduto nel ridicolo. In effetti, legami ce ne sono in quanto Comte sostiene che i morti sono più numerosi dei vivi, cioè l'umanità è un Grande Essere. In che cosa consiste questo Grande Essere? Nell'apporto che hanno dato alla civiltà tutti gli uomini di buona volontà, non semplicemente gli uomini grandi (Comte ce l'ha molto con gli uomini grandi, in quanto per lui l'umanità si evolve lentamente, gradualmente e gli uomini grandi portano solo scompiglio, uno dei suoi principali bersagli polemici è Napoleone Bonaparte).

I membri del Grande Essere da venerare sono gli uomini che hanno o creato un'opera, o dato un esempio, cioè hanno lasciato una traccia sia pur piccola dietro di sé e hanno dato un sia pur piccolo aiuto alla costruzione della civiltà; possono essere caduti nell'oblio e nessuno li ricorda, ma hanno dato un esempio, o hanno fatto un'opera che resta anche se hanno posato semplicemente una pietra di un edificio di nessun significato artistico, o hanno compiuto una piccola opera buona: tutti questi uomini, ignoti nella maggior parte, costituiscono il Grande Essere e le giovani generazioni devono essere allevate nel culto di questo Grande Essere che non è un essere trascendente, bensì è l'umanità stessa che continua il suo cammino, avendo raggiunto oramai lo stadio finale di fronte al quale non ci saranno salti qualitativi ulteriori. Comte, ripeto, è ottimista, pensa che le diseguaglianze sociali, i disagi, i bisogni dell'umanità oramai si possano risolvere e si risolveranno gradualmente nell'epoca positiva se si diffonderà lo spirito scientifico e se la società verrà guidata da

coloro che producono, cioè gli industriali. Tra l'altro sostiene che gli industriali devono concentrare il più possibile la proprietà, la devono utilizzare solo per fini pubblici, mai per fini privati e soprattutto sostiene che sta nascendo un nuovo potere spirituale: è finito il potere della casta sacerdotale e deve nascere il potere spirituale degli scienziati. Gli scienziati devono impostare una nuova morale dei meriti. Gli uomini non agiscono solo per fini materiali e utilitaristici e dovranno sempre più imparare ad agire per acquisire meriti morali e riscuotere il consenso degli scienziati. L'umanità arriva nel suo stadio finale, lo stadio positivo, ma in questo stadio positivo continua a progredire in maniera ineluttabile, necessaria, che niente mai potrà frenare. Il progresso consisterà nel diffondersi dello spirito altruistico, dell'*esprit d'ensemble*, che sono fin dall'origine presenti nell'uomo, ma sono sbocciati progressivamente e sono giunti a maturazione nell'epoca positiva. La religione dell'umanità presenta aspetti strambi, ma ha, in effetti, anche una certa saldatura con tutto il pensiero precedente di Comte.

Il Positivismo è pretesa di rispecchiare l'oggettività, di fermarsi alle cose concrete e in Italia ha avuto un forte successo, specialmente dopo l'Unità d'Italia, dopo il 1861 quando, come è stato detto, in Italia si passò dalla poesia alla prosa: fino al 1861 la cultura romantica, i grandi ideali, l'indipendenza, la libertà, la patria avevano dominato la vita pubblica e la letteratura; dopo il 1861 si entra in una fase in cui lo Stato unitario deve affrontare problemi come: unificare i sistemi scolastici, i sistemi di trasporto, i tribunali, si passa dai grandi ideali ai piccoli compiti quotidiani. Il Positivismo italiano si è sviluppato proprio nella riorganizzazione della scuola, nella pedagogia, e a questo successo del Positivismo nell'Italia postunitaria si è accoppiato il successo del verismo, che ha il suo maggiore esponente in Verga e che è parallelo al naturalismo francese partendo dallo stesso presupposto di Comte: bisogna rispecchiare i dati, i fatti. Verga sostiene che l'opera d'arte, il romanzo, deve sembrare "essersi fatto da se", vale a dire che l'intervento soggettivo, l'emotività, il mondo dell'autore devono scomparire, l'autore deve dissolversi descrivendo

oggettivamente la realtà. Ora, è stato rilevato da Benedetto Croce che Verga è un grande scrittore proprio perché questo programma non riesce ad attuarlo, in quanto egli descrive il mondo dei vinti con intima partecipazione affettiva. Tra l'altro i vinti sono un'eco appunto di una impostazione positivistico-evoluzionistica, sono coloro che nel fluire del progresso vengono lasciati ai margini, in quanto non "adatti" all'ambiente sociale.

3. *L'evoluzionismo: Charles Darwin e Herbert Spencer*

La teoria delle specie che fino a Charles Darwin (1809-1882) aveva costituito la norma scientifica era la classificazione settecentesca di Linneo, fondata sulla staticità, sulla fissità delle specie; tale fissità delle specie consentiva di ritenere che il reciproco rapporto in cui esse si trovano fosse dovuto a un finalismo della natura e si prestava quindi a un accordo fra ricerca scientifica e religione. Nel primo decennio dell'Ottocento a questa concezione delle specie si oppose il *trasformismo* di Lamarck, il quale sosteneva che la relazione che ogni organismo ha con il suo ambiente naturale favorisce l'uso o il disuso di determinati organi, e quindi il loro sviluppo o la loro atrofia. La trasformazione di questi organi produce trasformazioni nelle specie che poi si trasmettono per via ereditaria.

Darwin, nell'opera *L'origine delle specie* (1859), sistematizza e porta a piena maturazione la dottrina dell'evoluzione abbozzata su basi diverse cinquant'anni prima da Lamarck. Fondandosi soprattutto su osservazioni fatte nel corso di una circumnavigazione del globo e sull'analisi delle rassomiglianze e differenze di struttura fra specie di piante e di animali, Darwin giunse alla conclusione che «le specie non sono state create indipendentemente le une dalle altre, ma discendono da altre specie». Resta dunque da spiegare come avvenga la progressiva differenziazione a partire da organismi originariamente simili. Darwin risponde facendo ricorso al principio della "lotta per l'esistenza", che risale alla concezione di Thomas Hobbes (la natura

è un campo di lotta per l'esistenza, nel quale un essere sopravvive solo a patto di soverchiare altri che lo contrastano) e che gli veniva suggerito dall'opera di Robert Malthus sulla popolazione (la lotta per l'esistenza quale risultato dello squilibrio fra la crescita in proporzione aritmetica delle risorse alimentari e la crescita in proporzione geometrica della popolazione delle varie specie).

> «La lotta per l'esistenza – spiega Darwin – risulta inevitabilmente dalla rapidità con la quale tutti gli esseri organizzati tendono a moltiplicarsi; ogni individuo che, nel termine naturale della sua vita, produce molti discendenti, dev'essere distrutto in qualche periodo della sua esistenza, perché altrimenti, essendo dato il principio della progressione geometrica, il numero dei suoi discendenti sarebbe così rilevante che nessun paese potrebbe nutrirli; poiché dunque nascono più individui di quanti possano vivere, dev'esserci lotta per l'esistenza […]».

A questo punto interviene, secondo Darwin, la selezione naturale: come gli allevatori di animali scelgono per la riproduzione gli individui dotati di certe caratteristiche per operare una selezione in una direzione controllata, così la natura fa in modo che le variazioni del patrimonio genetico intervenute in singoli rappresentanti di una specie si trasmettano ai loro discendenti «purché siano utili agli individui stessi nei loro rapporti assai complessi con gli altri esseri organizzati e con le condizioni fisiche della vita»; il principio della selezione naturale fa sì, dunque, che «una variazione, per quanto insignificante, si conservi e si trasmetta, se è utile». Essa produce quindi «la sopravvivenza del più adatto»; in tal modo si generano le differenze fra le specie che la tradizione "fissista" aveva visto posta *ab origine* una volta per tutte.

Il meccanismo della selezione naturale non deve però far pensare a una sorta di finalismo della natura. La selezione favorisce alcune specie e non altre, essa non opera in funzione di alcun ordine universale, ma è semplicemente il risultato della relazione fra specie di esseri organizzati fra loro e con l'ambiente.

Secondo lo studioso neokantiano Ernst Cassirer, Kant nella *Cri-*

tica del giudizio aveva ricondotto il finalismo nella natura a una sfera diversa da quella conoscitiva e lo aveva considerato come un "intruso nella scienza della natura", ma Darwin non riesce ad espungerlo completamente nella sua sistematizzazione scientifica:

> «Non si può dire che il darwinismo abbia finalmente superato la considerazione finalistica, che sia riuscito a prescindere da tutti i concetti di finalità nello studio scientifico dei fenomeni vitali; ciò non può essere detto, anche se si tiene conto solo della sua struttura logica più generale. In questa i concetti di finalità hanno il loro posto ben determinato. Concetti come quelli di "adattamento", di "selezione", di "lotta per l'esistenza", di "sopravvivenza del più adatto" dimostrano tutt'altra struttura che i concetti delle scienze naturali matematiche. L'uso continuo che il darwinismo fa di questi concetti indica che esso non ha rinunciato alla teologia critica, anche se combatte una forma determinata di teologia metafisica. Il darwinismo infatti considera tutte le manifestazioni della vita dal punto di vista della loro efficacia nel favorire la conservazione dell'organismo, in questo senso i darwinisti, che si gloriavano d'aver rovesciato l'idolo della finalità, sono per il loro concetto fondamentale della vita i più grandi di tutti i teologi».

Nel darwinismo si assiste al grande incontro fra due ideali della conoscenza: quello della scienza matematica della natura, sviluppato dal '600 e dal '700, e quello sviluppato dall'800 che vede il primato della conoscenza storica. Con Darwin la tendenza alla storicizzazione penetra nella biologia. Kuno Fischer, il grande storico della filosofia che vede in Hegel l'apogeo del pensiero filosofico, si sforza di dimostrare come l'idea hegeliana dello "svolgimento universale", dell'essenza dinamica della realtà, abbia finalmente trionfato, con Darwin, anche nell'ambito delle scienze naturali. Ciò che Hegel avrebbe cominciato come pensatore, sarebbe stato portato a compimento da Darwin sul terreno della ricerca empirica: tutti e due rappresenterebbero l'espressione di uno stesso spirito, quello tipico del secolo XIX, che vede tutta la realtà come storia.

Le teorie di Darwin, soprattutto quelle espresse nell'*Origine del-*

l'uomo (1871), produssero vasti effetti ideologici e non poche polemiche, in quanto la sua rivendicazione della autonomia della natura contrastava col creazionismo, mentre suscitavano scandalo le sue affermazioni che vi è maggiore distanza fra le facoltà intellettive di un vertebrato inferiore e quelle di una scimmia, che fra quelle della scimmia e quelle dell'uomo e veniva respinta la sua sottolineatura che le doti sociali e morali dell'uomo non sono assenti dai primati superiori e comunque sono anche esse frutto di una evoluzione a partire da istinti animali. In tempi recenti il teologo gesuita Teilhard de Chardin, in opere quali *Le milieu divin* e *Le phénomène humain* ha tentato di fondare un "evoluzionismo integrale" compatibile con la religione cristiana, che vede il Cristo come il punto omega, il punto d'arrivo dell'evoluzione universale.

È importante inoltre ricordare che lo slittamento del concetto di evoluzione nelle scienze sociali si prestò a interpretazioni reazionarie di fenomeni quali l'emarginazione, il privilegio, il colonialismo, giustificati come conseguenza di una ineluttabile "selezione naturale".

Herbert Spencer (1820-1903) estende il concetto di evoluzione, riferito da Darwin esclusivamente al mondo biologico, alla realtà in tutti i suoi aspetti. L'evoluzione è da lui concepita come la legge fondamentale dello sviluppo universale.

> «Sia che si tratti dello sviluppo della terra, dello sviluppo della vita, dello sviluppo della società, del governo, dell'industria, del linguaggio, della letteratura, dell'arte, sempre il fondo di ogni progresso è la stessa evoluzione che va dal semplice al complesso attraverso differenziazioni successive. Dai più antichi mutamenti cosmici di cui vi sia traccia, fino agli ultimi risultati della civiltà, noi vedremo che la trasformazione dall'omogeneo all'eterogeneo è l'essenza stessa del progresso».

L'evoluzione, la legge generale di sviluppo di tutti i fenomeni, è il passaggio della materia da uno stato di dispersione a uno stato di concentrazione e si fonda su tre principi: indistruttibilità della materia, continuità del movimento e persistenza della forza.

Le varie scienze particolari indagano il processo evolutivo nei di-

versi campi della realtà naturale, mentre la filosofia rappresenta un punto di vista più generale, di sintesi dei risultati delle varie scienze empiriche. In ogni campo si verifica il passaggio dell'*omogeneo* all'*eterogeneo*, dall'indefinito al definito: dalla nebulosa primitiva, al sistema solare; da organismi animali semplici, in cui pochi organi presiedono a più funzioni, a esseri organizzati con organi specializzati; dai suoni inarticolati e dalle semplici esclamazioni all'articolazione della parola e del linguaggio; dall'indistinzione di compiti di un'orda o di una tribù alla complessa divisione del lavoro delle società industrializzate.

> «L'evoluzione è un processo necessario. L'omogeneità, che è il suo punto di partenza, è uno stato instabile che non può durare e deve trapassare nella eterogeneità per raggiungere l'equilibrio. Perciò l'evoluzione deve cominciare; una volta cominciata deve continuare perché le parti rimaste omogenee tendono, per la loro instabilità, verso l'eterogeneità».

Il senso di questo processo necessario e continuo è ottimistico. Spencer ammette che, per la legge del ritmo, l'evoluzione e la dissoluzione devono alternarsi. Ma ritiene che la dissoluzione, là dove si verifica, è la premessa di una evoluzione ulteriore», scrive l'eminente storico della filosofia Nicola Abbagnano.

Per Spencer anche lo sviluppo sociale va dall'omogeneo all'eterogeneo, e quindi dall'orda, alla famiglia, all'individuo singolo (*L'uomo contro lo Stato* è il titolo di una sua opera del 1884). La società per Spencer è quindi orientata verso l'individualismo, in contrasto con quello che pensava Comte e con l'indirizzo sociale del Positivismo. In coerenza con la tradizione del liberalismo inglese che risale a Locke, Spencer – di fronte ai mali sociali – pensa che più che lo Stato, possano risolverli singoli soggetti (individui e gruppi) se lasciati liberi di agire. Il suo pensiero politico è conservatore:

> «Allo stesso modo che non si può abbreviare la via tra l'infanzia e la maturità, evitando quel noioso processo di accrescimento e di sviluppo che si opera insensibilmente, con lievi incrementi, così non è possibile che le forme sociali più basse diventano

più elevate, senza attraversare piccole modificazioni successive».
[*Citazione tratta da* Lo studio della sociologia, *1873*].

Il processo dell'evoluzione sociale è d'altra parte determinato, come quello dell'evoluzione naturale.

L'evoluzione agisce anche sul comportamento umano e condiziona l'etica, che Spencer vede in termini che in parte si allontanano dall'utilitarismo dei suoi connazionali Bentham e Mill. Attraverso esperienze ripetute e accumulate nel succedersi delle generazioni si fissano comportamenti che costituiscono per l'individuo un *a priori* morale.

III

L'IRRAZIONALISMO DELL'OTTOCENTO

1. *Søren Kierkegaard: esistenza e fede*

La storia del pensiero idealistico fino a Hegel presenta una filosofia di tipo razionalistico, che si arroga orgogliosamente la pretesa di andare oltre la ragione limitata dell'Illuminismo: la filosofia dell'Idealismo è una filosofia di una razionalità superiore a quella illuministica. L'Idealismo con lo slancio titanico della ragione vuol cogliere anche l'infinito. Questa filosofia di tipo razionalistico trova il suo culmine in Hegel, nella sua affermazione per cui tutto il reale coincide con il razionale: al di sotto delle apparenze domina la ragione, al cuore della realtà c'è il logos. Hegel viene considerato l'ultimo dei Greci. L'ultimo in quanto dopo di lui si manifesta un'incrinatura della fiducia nella ragione. Una branca dell'hegelismo è il marxismo. Nel marxismo la pretesa razionale rimane, ma per Marx la filosofia deve diventare economia politica: il metodo per cogliere lo sviluppo della realtà, la dialettica, viene applicata alla realtà materiale, al meccanismo di soddisfacimento dei bisogni materiali dell'uomo, ma si tratta di un'applicazione parziale, limitata al mondo della produzione materiale dei beni, cioè al mondo dell'economia. Con Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche ci ritroviamo invece nel pieno dell'irrazionalismo: al cuore della realtà non si ritrova più la ragione, bensì qualche cosa di oscuro, di inafferrabile, di misterioso, che per Kierkegaard può essere raggiunto con il salto della fede; per Schopenhauer, al cuore della realtà c'è la volontà, la cieca volontà di vivere, mentre per Nietzsche c'è la volontà di potenza. La fede

di Kierkegaard, la volontà di vivere di Schopenhauer, la volontà di potenza in Nietzsche non hanno a che fare con la ragione: la ragione è stata spodestata dal ruolo centrale che ricopriva nell'hegelismo.

Kierkegaard è stato visto come un precursore dell'esistenzialismo, come un protoesistenzialista, e infatti c'è una strada che porta dall'irrazionalismo di Kierkegaard all'irrazionalismo contemporaneo. Una spiegazione dal punto di vista storico di questa svolta è riconducibile a questo tipo di considerazioni: l'intellettualità nell'età contemporanea è sostanzialmente l'intellettualità borghese, il proletariato per la sua collocazione nella società, nel mondo produttivo, non riesce a sviluppare una propria cultura: il mondo operaio è catafratto nella produzione e l'operaio perlopiù esaurisce tutte le proprie energie nella produzione materiale. Ora, alcuni intellettuali del periodo rivoluzionario, del periodo progressivo della borghesia, si pongono in una prospettiva di emancipazione universale, ma dopo il 1848 gli uomini di cultura, espressione sostanzialmente delle classi borghesi, detentrici di privilegio, cambiano radicalmente rotta. Per quale motivo? Nella fase espansiva, rivoluzionaria, della borghesia, che Marx ha delineato con caratteri molto netti nel *Manifesto del Partito Comunista*, la borghesia si illude di essere portatrice di un messaggio di emancipazione per tutte le classi, iscrive sulle sue bandiere le parole d'ordine "Libertà, Uguaglianza, Fratellanza", ma nelle rivoluzioni del '48, nell'anno dei portenti", come l'ha definito Giosue Carducci, in un anno sconvolgente, la borghesia si trova sulle barricate di Parigi, di Vienna, gli operai come individui a lei ostili e essa prende coscienza di non essere portatrice di una liberazione universale. Con la Rivoluzione francese la borghesia ha solo sostituito una forma di oppressione e di disuguaglianza, quella feudale, con una forma di sfruttamento molto più avanzata di quella feudale, ma pur sempre basata su differenze e ingiustizie fra gli uomini. La borghesia si rende conto di avere di fronte a sé un'altra classe che essa opprime e intuisce che il suo compito storico non è quello di emancipare l'umanità una volta per tutte: essa stessa è una classe oppressiva con limiti storici precisi, come il feudalesimo contro cui si era scagliata con tutta la sua

veemenza portando a risultati positivi, cioè rompendo il variopinto mondo feudale e dando il via a un enorme sviluppo, a un grandissimo incremento delle forze produttive. Nella sua fase rivoluzionaria, dalla fine del '700 agli anni Quaranta dell'800, fino al 1848, la borghesia ha dato luogo a un grande sviluppo di forze produttive, ha promosso l'emancipazione umana dai vincoli feudali e ha espresso un pensiero fiducioso nelle capacità dell'uomo di creare il *regnum hominis*, di razionalizzare il mondo, ha espresso prima il pensiero degli illuministi francesi, poi quello degli idealisti tedeschi. Quando però questa classe, detentrice del potere, del privilegio, e anche dei mezzi per costruire la cultura, si rende conto di non avere più alcun messaggio storico progressivo da portare, di non avere alcuna funzione emancipatrice ulteriore, i suoi uomini di cultura si piegano su loro stessi, non hanno più la capacità di identificare una ragione che permea il mondo e che può portare il mondo a una sempre maggiore umanizzazione e al superamento delle disuguaglianze. Gli intellettuali della nuova fase del pensiero borghese, Kierkegaard, Schopenhauer e ancor più Nietzsche, non vedono un'ottimistica ragione al centro del mondo, bensì qualche cosa di irrazionale, di misterioso, di enigmatico. Questi pensatori non scorgono alcuna prospettiva di emancipazione collettiva, non vedono orizzonti per tutta l'umanità, il singolo diventa il centro di tutto, il singolo che naufraga in un mondo che non capisce, in un mondo in cui al più ci si può abbandonare alla fede, come per Kierkegaard, oppure si deve addirittura rinunciare a se stessi, estinguere la propria volontà, come per Schopenhauer. È finito l'ottimismo della ragione e con Kierkegaard (1813-55) inizia il pessimismo; non ci sono più dimensioni collettive, forze emancipatrici universali, valori epocali come libertà, uguaglianza, fratellanza: quello che conta è il singolo nella sua irripetibilità.

È opportuno accennare a qualche tratto della vita di Kierkegaard: proprio in quanto al centro del suo pensiero c'è il singolo, la sua biografia ha un rilievo per la sua filosofia. Kierkegaard è morto giovane, a quarantatré anni, e ha vissuto tutta la vita con la convinzione di avere una colpa da espiare: si avverte una cappa di piombo in

molte sue opere, l'incombere della disperazione. L'angoscia è una delle attitudini umane che Kierkegaard ha analizzato più a fondo. Kierkegaard è nato in Danimarca, in un ambiente che ha dato anche un vescovo protestante, uno dei suoi fratelli, Peder Christian. Il padre era un personaggio singolare, che ha esercitato grande influenza sul figlio. Michael Kierkegaard, il padre di Søren, da bambino era di povera famiglia, a dodici anni faceva il pastorello, sorvegliava un gregge. Avvilito dalla sua condizione, pare che abbia avuto un momento di sconforto e si sia dato alla bestemmia, all'imprecazione contro la divinità per la sua sorte miserabile. Nel *Diario* di Kierkegaard si trova traccia di questo fatto che pesa come una maledizione sulla sua famiglia e su lui stesso. Poco tempo dopo inizia la fortuna di Michael, che passa in città, si dà al commercio, diventa un ricchissimo commerciante, tanto che, giunto al culmine della sua ricchezza, può vivere di rendita, lasciando poi una rendita molto cospicua anche al figlio, che quindi non ha mai avuto bisogno di lavorare. Però Michael Kierkegaard trascorre la parte finale della sua esistenza a rodersi la coscienza, convinto di una maledizione divina che lo deve raggiungere perché ha peccato. Aderisce a una setta mistica, quella dei Fratelli Moravi, e l'ultimo figlio, appunto Søren (che dirà in maniera significativa di non aver mai avuto una giovinezza), diventa il punto di riferimento di tutte le sue ansie, di tutti i suoi complessi di colpa e tra l'altro lo avvia allo studio della teologia. Søren a diciott'anni viene messo a studiare teologia. La cosa non gli va molto a genio, manifesta un forte antagonismo con il padre e si dà a una vita dissoluta. In questo periodo muoiono ben cinque suoi fratelli: erano sette, rimangono soltanto in due, Søren e l'altro fratello che diventerà vescovo. Egli vive un "gran terremoto": scopre il peccato del padre e si riconcilia con lui, condividendone il cupo destino di maledizione. Inizia allora la vicenda del Kierkegaard filosofo tormentato, che esterna nelle sue opere una angoscia esistenziale irrimediabile.

Anche se bisogna stare attenti a vedere un legame troppo stretto tra la biografia dei filosofi e il loro pensiero, nel caso di Kierkegaard l'ambiente familiare caratterizzato da un protestantesimo estremi-

stico, la morbosa attenzione a una colpa ingigantita nella memoria tramandata dal padre al figlio, esercitano un'influenza profonda su un pensiero in cui il peccato svolge un ruolo centrale. In questo, Kierkegaard riprende Lutero. Lutero ripeteva: *pecca fortiter*, "pecca fortemente": paradossalmente è proprio nel peccato, nella miseria dell'uomo che osa sfidare Dio, che per converso, in controluce, di fronte all'abisso del peccato, si vede spuntare la luce divina. Al confronto con la miseria dell'uomo si coglie l'infinita bontà di Dio. Il peccato sembra un allontanamento da Dio, ma è proprio la percezione del peccato, anche secondo Kierkegaard, che fa intravedere la luce divina. Quindi l'episodio del peccato del padre Michael che si è ripercosso sulla vita del figlio Søren non è qualche cosa di secondario, di esteriore. Per Kierkegaard a quel punto niente può dare soddisfazione. L'unica cosa che gli stava andando bene nella vita era un fidanzamento ben avviato con Regina Olsen, una fanciulla che lo ricambiava di affetto. Egli la sottopone a prove tali da rompere il fidanzamento alla vigilia del matrimonio, con la convinzione da parte sua che non fosse possibile giungere ad una situazione di serenità familiare di cui non si sentiva degno. Si avverte nella sua biografia un senso continuo di insoddisfazione, l'ombra di una colpa da lavare, che rende indegni di qualsiasi gioia.

Kierkegaard non ha esercitato effetti rilevanti sulla cultura europea nell'Ottocento, tranne che nei paesi scandinavi, nel Novecento, dopo la prima guerra mondiale, ha poi riscosso un'attenzione enorme. Questo è molto significativo: Kierkegaard, come filosofo della disperazione umana, del naufragio esistenziale dell'uomo, ha suscitato un grande interesse soltanto dopo il primo conflitto mondiale. C'è stata una "Kierkegaard-Renaissance", una rinascita di studi kierkegaardiani com'è stata chiamata, iniziata ai primi del Novecento e sbocciata dopo la prima guerra mondiale in un'Europa precipitata nell'abisso dell'irrazionalismo nel momento in cui nascevano le dittature, foriere della seconda guerra mondiale. Il pensiero di Kierkegaard nasce sullo sfondo di uno scenario completamente diverso da quello in cui è nata la filosofia razionalistico-dialettica dell'Ideali-

smo, nel periodo ancora ricco di speranze conseguenti alla Rivoluzione francese, quando era scomparso il mondo feudale e si apriva un mondo nuovo. Il momento della fortuna di Kierkegaard giunge dopo il 1918, in una fase in cui l'Europa sembra non poter proporre altro che distruzione e irrazionalismo. Considerata la parabola della vita e della fortuna di Kierkegaard, dobbiamo porlo agli antipodi rispetto al razionalismo hegeliano. Il suo bersaglio polemico è proprio Hegel. Kierkegaard seguì a Berlino con interesse le lezioni del tardo Schelling, dello Schelling irrazionalista e mistico, di cui poi si sentì deluso. Comunque si è esercitata su di lui un'influenza dello Schelling mistico antihegeliano. E Kierkegaard si pone come l'anti-Hegel. In che senso?

Kierkegaard sostiene che Hegel è stato il filosofo sistematico per eccellenza. Ora, il sistema implica che ogni fatto, ogni individuo viene negato nella sua immediatezza e viene mediato, incasellato in una struttura ferrea: il sistema implica la negazione dell'immediatezza dell'esistenza. L'esistenza è qualche cosa di oscuro, di intraducibile in parole, qualche cosa di inafferrabile. Hegel ha negato l'esistenza in nome dell'essenza, ha negato il singolo in nome dell'universale, ha cancellato l'irripetibilità del singolo. Kierkegaard si qualifica come il filosofo del singolo: il singolare è il contrario del plurale, indica qualche cosa che non ha alcun termine di paragone con nient'altro, è un unico. Hegel è il filosofo dell'*essenza*, Kierkegaard vuol essere il filosofo dell'*esistenza*. Insistere sull'essenza vuol dire, secondo Kierkegaard, riassorbire il singolo nell'universale, appiattire, schiacciare il singolo nell'universale, in cui i tratti irripetibili dell'individuo sono persi, mentre invece "esistenza", il termine che egli predilige, viene da *ex* e *sisto*, significa "stare fuori", stare fuori dal tutto, emergere dall'essere, dalla totalità: in questo senso l'esistenza è connaturata con il peccato, in quanto, se in termini religiosi la totalità è Dio, l'esistenza è uno stare fuori da Dio, è un voler dare importanza a qualche cosa che non è il tutto, non è la divinità, ma è se stessi. In qualche modo l'esistenza è un peccato proprio dalle sue origini: non a caso, nella cultura di cui Kierkegaard è espressione, cioè nel protestantesimo,

viene data una fortissima importanza al peccato originale. Già nell'essere separati dal tutto, cioè nel nascere, nell'emergere dal tutto, c'è una sorta di distacco da Dio. L'esistenza è la nostra dimensione irrinunciabile, ma nello stesso tempo è la dimensione del peccato.

La priorità dell'esistenza, secondo Kierkegaard, non viene tenuta presente da Hegel, che appiattisce tutto nell'universale, nell'essenza. Soprattutto, Hegel è il filosofo della conciliazione: nella dialettica hegeliana c'è sempre la sintesi dopo la tesi e l'antitesi, c'è sempre un momento di conciliazione; oltre lo scontro tra tesi ed antitesi si raggiunge il nuovo equilibrio della sintesi. Hegel è il filosofo della mediazione. A questa dimensione in cui ogni contrasto viene sempre risolto, Kierkegaard contrappone una dialettica qualitativa, l'*aut-aut* – come suona il titolo di una delle sue opere più note – vale a dire o tesi o antitesi. Non c'è il momento della conciliazione, della sintesi, non c'è un ponte di passaggio tra tesi ed antitesi. Il termine "aut" è l'*o* disgiuntivo latino, indica la contrapposizione tra una cosa e l'altra senza possibilità di mediazione, di conciliazione o di passaggio tra l'una e l'altra. Alla dialettica di Hegel a tre termini, tricotomica, che implica la mediazione, la risoluzione del contrasto di tesi e antitesi nella sintesi, Kierkegaard contrappone la dialettica a due termini, dicotomica, qualitativa: la tesi e l'antitesi sono qualitativamente opposte, o si sceglie una cosa o si sceglie l'altra, ma esse si escludono a vicenda, tra di esse non c'è ponte di passaggio, non c'è mediazione.

La dimensione esistenziale dell'uomo è quella dell'*aut-aut*: siamo continuamente costretti a fare scelte. Chi sta per scegliere la facoltà universitaria, o sceglierà di studiare medicina o di studiare lingue, o sceglierà di studiare ingegneria o di studiare giurisprudenza, e così via. Naturalmente la scelta di una possibilità implica che l'altra scelta è stata abbandonata: non è possibile scegliere contemporaneamente due possibilità. Il fatto apparentemente banale della scelta, inevitabile nella vita umana, per Kierkegaard è generatore di angoscia. Per quale motivo? Perché ogni scelta – anche se non ce ne rendiamo conto con chiarezza – implica l'orizzonte della nostra finitezza, l'orizzonte della morte. Se avessimo una vita infinita, infatti, potremmo scegliere tut-

te le alternative, in successione una dopo l'altra: potrei essere prima letterato, poi filosofo, poi giurista, poi medico, ecc., ma questo implicherebbe di avere davanti a me un tempo infinito; essendoci invece l'orizzonte della morte che mi condiziona, devo scegliere A e se ho scelto A devo aver rinunciato a B, se scelgo B devo rinunciare a C, e così via. Per tutta la vita siamo costretti a fare scelte, in quanto la dimensione esistenziale dell'uomo è quella della possibilità e della scelta, contro la necessità di stampo hegeliano. Anche in questo Kierkegaard si contrappone ad Hegel, sostenendo che Hegel è il filosofo della necessità, di una razionalità universale, mentre per lui c'è una libertà di fondo, l'individuo è caratterizzato dal fatto di essere staccato dal tutto: esiste, trova sempre possibilità di fronte a sé. Il fatto di scegliere, che sembrerebbe un fatto positivo, una forza dell'individuo, in quanto implica la libertà di scegliere, si rivela invece una specie di martirio, si trasforma in una continua consapevolezza del proprio orizzonte finito, della propria morte, in quanto se si avesse un orizzonte infinito non si sarebbe continuamente di fronte a scelte che si escludono una rispetto all'altra.

Precisiamo alcuni dei concetti fin qui considerati leggendo brani del filosofo danese. Iniziamo proprio dal netto rifiuto della filosofia hegeliana da parte di Kierkegaard:

> «La scienza [*Hegel chiamava "scienza" la filosofia*] si allontana sempre più dall'impressione primitiva dell'esistenza; non c'è più nulla da vivere, nulla più da sperimentare, tutto è bell'e fatto; e il compito della speculazione consiste solo nell'ordinare metodicamente le singole determinazioni del pensiero. Non si ama, non si crede, non si agisce; ma si sa che cosa è l'amore, che cosa è la fede, e ci si chiede soltanto qual è il loro posto nel sistema».

Nella filosofia di Hegel, secondo Kierkegaard, si perde l'immediatezza, non si vive, non si ama, non si combatte, ma si sa che cosa è vivere, si sa che cosa è amare, si sa che cosa è combattere, si ha quindi un rapporto non immediato con l'esistenza. Questo soprattutto in Hegel, ma Kierkegaard dileggia in fondo tutta la filosofia, l'atteggiamento teoretico in quanto tale:

«si cessa di vivere, mentre i professori e i liberi docenti decidono speculativamente circa i rapporti dei singoli momenti con l'uomo "puro". Come negli orrori della più sanguinosa battaglia vi è pur qualcosa di umano in confronto di questa tranquillità diplomatica, così mi pare che in questo estinguersi di ogni vita vi sia qualcosa di orribile, di mostruoso, che trasforma la vita reale in una esistenza umbratile».

La cultura, la filosofia, in particolare quella hegeliana, distruggono la vita sanguigna, reale, immediata, la riducono a una serie di pallide ombre.

«Dal punto di vista scientifico può essere giustissimo che il pensiero sia la cosa più alta; per la storia del mondo può esser giusto che siano lasciati alle spalle gli stadi precedenti: ma è nata forse nella nostra epoca una generazione di individui che non ha né fantasia né sentimento? Si è nati per cominciare col paragrafo 14 nel sistema? [*Il paragrafo 14 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche *è quello in cui Hegel dice che ogni cosa deve essere inquadrata in un sistema, non ha senso come a sé stante, ma si deve collocare in un tutto*]. Come prima cosa non confondiamo lo sviluppo della "Storia universale" dello spirito umano con gli individui singoli!».
«Ciò che importa è di intendere a che cosa io sono destinato, di intendere che cosa Dio vuole propriamente che io debba fare; ciò che importa è di trovare una verità che sia verità per me, di trovare l'idea, per la quale io possa vivere e morire. E che cosa mi gioverebbe pertanto, se io trovassi una così detta verità oggettiva; se io mi erudissi attraverso i sistemi dei filosofi e, posto che venga richiesto, se io potessi passarli tutti in rivista: che cosa gioverebbe, che io potessi mostrare le inconseguenze dentro di ogni singolo sistema... – se essi non avessero per me stesso e per la mia vita nessun significato più profondo?».

Respinta la conoscenza universale, oggettiva, fredda, quello che mi interessa nella filosofia è di capire a che cosa essa serva per il mio destino, per me stesso.

«Morte ed inferno, io posso astrarre da tutto, ma non da me stes-

so; io non posso dimenticarmi neanche una volta di me stesso, neanche se dormo».

Anche le realtà più tragiche sono altro da me, e posso anche prescinderne, posso dimenticarle, ma non mi posso dimenticare di me stesso neppure quando dormo: la realtà con cui debbo avere sempre a che fare è la mia esistenza individuale.

> «Avviene del resto con la maggior parte dei filosofi in riguardo ai loro sistemi, come se uno si costruisse un enorme castello, e poi si ritirasse per suo conto a vivere in un granaio. Essi non vivono di persona nei loro enormi edifici sistematici. Ma questa è e rimane, sotto il rapporto dello spirito, un'accusa decisiva».

Kierkegaard accusa tutti i filosofi di inconseguenza: la loro esistenza quotidiana dopo tanto pensare è banale come quella di tutti gli altri uomini, non c'è coerenza tra il loro pensiero e il loro modo di vivere; la loro dottrina, la loro teoria, la loro scienza, non si riflettono sulla loro esistenza.

> «Rimanendo nella stessa immagine, i pensieri di un uomo devono essere anche l'edificio, nel quale egli abita, o altrimenti significa che tutto è fuori sesto».

> «Ogni conoscenza essenziale concerne l'esistenza, e solo la conoscenza, che si riferisce essenzialmente all'esistenza, è anche una conoscenza essenziale».

Viene fondata la centralità dell'esistenza. Il termine "esistenzialista" è del '900 ma è giustificato vedere Kierkegaard come il capostipite dell'esistenzialismo. Egli ancora così si esprime sulla centralità del singolo:

> «L'etica isola momentaneamente il singolo, esigendo da lui che egli esista eticamente. Non fanfaroneggia di milioni di generazioni, non prende l'umanità a casaccio, così come la polizia non arresta la pura umanità. L'etica ha a che fare con l'uomo singolo; e, beninteso, con ogni singolo [...]. L'etica afferra il singolo e

> richiede da lui che si astenga da ogni contemplazione (specialmente dalla contemplazione del mondo e degli uomini). L'etica, infatti, ossia il mondo interiore, non può essere contemplata da nessuno che stia al di fuori; può essere solo realizzata dal soggetto singolo il quale può sapere che cosa abita dentro di lui. La categoria del "singolo" è così legata con il mio nome, che io vorrei desiderare che sulla mia tomba si scrivesse: "Quel singolo". "Il singolo" è la categoria attraverso la quale [...] l'epoca, la storia, la umanità, devono passare». «Quante volte non ho chiarito che Hegel fa in fondo dell'uomo [...] un genere animale fornito di ragione. Giacché in un genere animale "il singolo" non è mai superiore al genere. Ma il genere umano ha la proprietà, precisamente perché ogni singolo è fatto a somiglianza di Dio, che "il singolo" è più alto del "genere" [...]. Questo è pure il cristianesimo. Ed è precisamente qui che si deve dare battaglia».

Hegel parla di uomo, di umanità, di popoli, di spirito del popolo, bisogna invece parlare di singoli, e in questo bisogna rifarsi al cristianesimo che vede Dio occuparsi della salvezza di ogni singolo. Il dogma centrale del cristianesimo, l'incarnazione, si riferisce al sacrificio di Cristo per ogni singolo uomo.

Il singolo si trova di fronte a scelte di vita che possono essere sostanzialmente tre: la vita estetica, la vita etica oppure la vita religiosa. Il primo atteggiamento, che Kierkegaard analizza ne *Gli stadi sul cammino della vita*, ma anche in *Aut-aut*, è quello estetico. La vita estetica – da *aisthesis*, che in greco significa sensazione – sarebbe la vita di chi vive di senso, in maniera, si potrebbe dire, epicurea, secondo il dettame del *carpe diem*, di chi cioè si lascia andare sensazioni che si esauriscono una dopo l'altra. Per Kierkegaard il personaggio che meglio esemplifica l'uomo estetico è Don Giovanni, che non riesce a costruire la sua esistenza secondo un progetto, ma passa di esperienza in esperienza senza riuscire a fermarsi su nessuna in particolare: vive nell'esteriorità, si innamora continuamente di donne diverse. Don Giovanni è il simbolo dell'estetismo per cui si vive calati nell'esteriorità e nel momento, nella sensazione fuggitiva. Partito dalla noia, Don Giovanni si dà ad una vita di sensazioni sempre più intense, ma queste sensazioni in fondo finiscono con l'equivalersi

tutte tra loro, per cui egli, partito dalla noia, riapproda alla noia. Di solito il Don Giovanni non vive con consapevolezza, in quanto si immerge nell'attimo che fugge. Ma nel momento in cui gli balena un minimo di consapevolezza lo prende la disperazione: proprio perché vive nell'attimo, al Don Giovanni sono estranei sia la speranza sia il ricordo; se vive nel presente non può avere la speranza del futuro, in quanto la speranza è sempre proiettata in avanti nel tempo, e non può avere ricordi, in quanto il ricordo significa avere un legame col passato. Don Giovanni vive in una sorta di eterno presente senza né memoria né speranze. Ma, se si ferma per un attimo, si rende conto che non ha costruito niente, che non ha un passato e non ha neppure un futuro, è partito dal vuoto, ha cercato di riempire il vuoto passando di esperienza in esperienza e alla fine della ennesima esperienza si ritrova vuoto come alla partenza, in quanto questa esperienza, proprio per la sua puntualità momentanea, proprio perché si coglie nell'attimo, svanisce nell'attimo successivo. Don Giovanni quindi passa da un vuoto all'altro. L'esistenza che si conforma allo stadio estetico è immersa nell'immediatezza, manca di riflessione, si consuma in una puntualità continua, nell'attimo fuggente. L'uomo etico invece collega tutti i momenti della sua vita in un progetto, ha un passato, ha un futuro in cui si proietta, non vive nell'attimo, nell'immediato, bensì nella mediazione di una serie di momenti, di fasi della sua esistenza che rispondono ad un progetto. Emblematico di questo stadio è il marito. Il marito è colui che ha un progetto: creare una famiglia, avere ed educare una figliolanza. Kierkegaard delinea la figura di un burocrate, il consigliere Guglielmo, che si contrappone a Don Giovanni: Don Giovanni è l'uomo dalla vita brillante, continuamente dimentico di se stesso, il consigliere Guglielmo invece è una persona posata, che si crea una famiglia, ha coerenza, progettualità, ha un passato, ha un futuro e si lega all'universale, nel senso che non vive chiuso in se stesso a godere l'attimo che fugge, ma vive anche per la moglie, per i figli, per il proprio compito professionale. E soprattutto, dice Kierkegaard, l'uomo vive nella ripetizione. Mentre Don Giovanni ha bisogno di cambiare continuamente, non riesce a

sopportare due cose uguali e per lui ogni giorno deve essere diverso dal precedente, deve portare una sensazione nuova che scaccia quella del giorno precedente, il consigliere Guglielmo, il marito, è capace di accettare la ripetitività dell'esistenza, sopporta che il giorno successivo presenti gli stessi contenuti di quello precedente. Questo per lui non è qualche cosa di negativo, che porta noia, ma anzi è un fatto rassicurante, gli dà il senso che la sua esistenza è ben costruita e ha una direzione: se ogni giorno si ripresentano gli stessi contenuti vuol dire che ha trovato una identità, una stabilità.

Va rilevato che Kierkegaard parla di stadi dell'esistenza, stadi sul cammino della vita, ma non c'è un passaggio dallo stadio estetico allo stadio etico: dall'atteggiamento estetico non si passa a quello etico, in quanto questi stili di vita sono l'uno esterno all'altro, si pongono all'individuo come scelte possibili ognuna esterna rispetto all'altra. Non c'è mediazione tra estetica ed etica, o uno sceglie di essere un Don Giovanni, o sceglie di essere un marito, o di vivere senza progetto o di vivere con un progetto, non c'è un trasformarsi di una cosa nell'altra. La dialettica di Kierkegaard è una dialettica disgiuntiva, o si è esteta o si è uomo etico, non c'è possibilità di passare dallo stadio estetico allo stadio etico: appunto A=A, l'estetica, e B=B, l'etica. Ogni scelta non è legata con le altre precedenti. Può succedere che una persona passi da un atteggiamento all'altro, ma non c'è nessun motivo intrinseco di questo passaggio: come c'è stata una scelta in un certo momento per la vita etica, ad un certo punto può nascere un atteggiamento religioso, ma con un salto, con una spaccatura netta, in quanto appunto non c'è mediazione, ma solo immediatezza.

Per illustrare l'atteggiamento religioso, Kierkegaard ricorre in *Timore e Tremore* (1843) alla figura di Abramo, il personaggio che per lui meglio rappresenta l'uomo di fede. Abramo viene richiesto da Dio di sacrificare il figlio diletto Isacco e accetta di eseguire questo sacrificio semplicemente perché Dio glielo ha chiesto. Dio poi lo ferma nel momento supremo: voleva solo avere la testimonianza della fede, della fiducia suprema di Abramo in lui. Per delineare con chiarezza questo atteggiamento, Kierkegaard distingue il sacrificio

di Abramo da quello di Agamennone. Agamennone nella mitologia greca, nell'*Iliade*, si accingeva al sacrificio della figlia Ifigenia perché richiesto dagli dei, ma ad Agamennone la richiesta viene rivolta perché egli chiede che si levi il vento in modo che la flotta greca possa arrivare a Troia: Agamennone è un condottiero di popoli, ha il compito di portare i Greci alla vittoria, si accinge quindi al sacrificio di Ifigenia non per una fede cieca negli dei, ma per attuare un progetto. Agamennone è un uomo etico: si è dato una finalità, il trionfo del suo popolo, è un uomo che si muove in vista di un fine e in coerenza con questo fine sacrifica anche la figlia. Invece Abramo è pronto a sacrificare Isacco senza un motivo ragionevole, bensì semplicemente perché Dio glielo ha chiesto. Kierkegaard vuole così dare l'idea dell'atteggiamento religioso, di una fede assoluta. L'uomo di religione deve abbandonarsi nelle braccia di Dio. Si può scorgere qui un legame stretto con il protestantesimo. Per il protestantesimo la salvezza si ottiene per fede: non servono le opere, che possono essere pure le più degne del mondo, ma non procurano di per sé la salvezza, che si consegue solo per un abbandono fiducioso a Dio. La dottrina della salvezza per fede del protestantesimo è portata alle estreme conseguenze da Kierkegaard.

In opposizione alla sistematicità di Hegel, Kierkegaard vuole essere un filosofo antisistematico. Ha civettato con la definizione di "filosofo di Danimarca". L'espressione rinvia al principe di Danimarca dell'*Amleto* di Shakespeare: Kierkegaard ha voluto dire con quest'autodefinizione: «Badate che sono enigmatico, sono contraddittorio, sono oscillante come l'Amleto di Shakespeare, come il principe di Danimarca; la mia filosofia non è una filosofia lineare, non è una filosofia solare, non è una filosofia architettonica, sistematica, ma è legata agli impulsi del mio cuore che si dipanano in maniera legata alle vicende che mi capitano». I venti volumi del *Diario*, tutte le opere che scrive, sono generate e alimentate da spunti di riflessione personali. Diverse opere di Kierkegaard sono firmate con pseudonimi. Si firmava con pseudonimi fantasiosi (Anti Climacus, Constantin Costantius, Johannes de Silentio), il che è indice di una

contraddizione, in quanto da una parte egli pensa che il singolo sia irripetibile, che quanto capita a lui, i moti del suo cuore, i suoi travagli spirituali siano suoi e di nessun altro, ma nello stesso tempo, scrivendo queste opere, evidentemente pensa di comunicare agli altri, si propone di dare insegnamenti di carattere più che personale e firmandosi con uno pseudonimo sostituisce sé con un altro, giocando non sull'irripetibile singolarità, bensì sulla scambialità degli individui. È consapevole di questa contraddizione, perciò si sente un Amleto: vuol essere il filosofo della singolarità, ma nello stesso tempo vuole comunicare questa singolarità agli altri, pensando e sperando che questa sua rivelazione di sé a se stesso sia utile anche agli altri. È prigioniero della singolarità, ma aspira a una comunicazione di tipo universale. Afferma l'inconfondibilità del singolo, eppure si firma col nome di un immaginario altro. Il fatto che ricorra agli pseudonimi vuole in fondo dire questo: «Sto scrivendo di me stesso, ma scrivo con un altro nome perché penso che, pur essendo molto legato a me, quello che vi sto raccontando è esperienza anche di altri».

Al di là della difficoltà di dare un inquadramento sistematico al suo pensiero, si può tentare di identificare alcuni concetti centrali della sua filosofia. Il primo dei concetti-cardine della filosofia di Kierkegaard è l'*esistenza*. In contrapposizione all'essenza hegeliana viene messo al centro quello che è esistente, che *ex stat*, che sta fuori dal tutto, che si contrappone al tutto: l'esistenza è sicuramente la categoria centrale del suo pensiero. La seconda categoria decisiva su cui si sofferma a lungo è quella del *singolo*, l'irripetibile. In proposito va ricordato che è stata riscontrata un'influenza profonda del pensiero di Aristotele su Kierkegaard: sulla scorta di un filosofo antihegeliano che Kierkegaard aveva molto studiato, Friedrich Adolf Trendelenburg, egli riprende il concetto di sinolo di Aristotele: per Aristotele l'essenza è concentrata nell'individuo. Si pensi all'affresco della *Scuola di Atene* di Raffaello, in cui Platone indica il cielo, cioè la trascendenza, implicando che l'essenza è nel mondo delle idee, mentre Aristotele mostra la terra: l'essenza è presente nell'esistenza, gli individui sono sinoli, unioni di materia e forma, l'essenza e l'esisten-

za sono intrecciate fra loro. La terza categoria è quella della *possibilità*: contro la necessità hegeliana per cui c'è una razionalità del tutto, che percorre tutti gli eventi naturali e storici, Kierkegaard rivendica la possibilità: la dimensione esistenziale è caratterizzata dalla possibilità di scegliersi il proprio destino giorno per giorno nell'*aut-aut*. Collegata alla categoria della possibilità è l'*angoscia*, per il motivo che abbiamo detto prima: ogni scelta mi mette di fronte al fatto che sono finito, quindi in ogni scelta, anche la più banale, c'è l'orizzonte della mia fine, l'orizzonte della morte. L'ultima categoria è quella della *disperazione*: tra le varie scelte c'è n'è una decisiva: la scelta tra la virtù e il vizio, tra la salvezza ed il peccato. Provo angoscia perché mi sento sempre oppresso dal limite, dalla morte, sono chiuso nell'orizzonte mortale della mia esistenza, ma soprattutto sono preso dall'angoscia perché so che la scelta che faccio mi può portare alla dannazione, mi può portare al peccato, potrebbe non essere la scelta giusta, la scelta virtuosa, e questo mi genera l'angoscia di potermi perdere per l'eternità. La disperazione invece è uno stadio più profondo, è la sfiducia nella possibilità di scegliere bene, è l'abbandonarsi alla convinzione che si è sicuramente dannati, che non c'è possibilità di salvezza. La disperazione non è alternativa tra vizio e virtù, ma è la certezza assurda che si è dannati. A quest'ultima categoria fa da contrappeso la fede: invece di cadere nella disperazione, nella convinzione che sono per forza dannato, posso fare la scelta di tuffarmi nell'assoluto, in Dio, e abbracciare la fede: la fede è la possibilità di salvezza che riscatta la disperazione. L'ultima categoria è decisiva, l'uscita dalla disperazione attraverso la *fede*. Si arrovella a cercare di descrivere l'esperienza della fede, ma in effetti questa per sua natura è ineffabile, ineffabile viene dal latino *for - faris*, che significa "dire": l'esperienza della fede cioè non si può dire, non si può raccontare, si può solo provare. Anche in questo siamo agli antipodi rispetto ad Hegel, per il quale ciò che conta è la ragione. Per Hegel è possibile elaborare una teologia, perché Dio, essendo l'essere supremo, è l'essere massimamente razionale e quindi la teologia è una scienza. Per Kierkegaard invece non si può avere una conoscenza di Dio, ci si può solo abbandonare a

Dio, ma non si può ragionare su Dio, non si può neppure dire niente di Dio, perché ragionare e dire sono la stessa cosa, ragionare e dire si esprimono in greco con la stessa parola: *logos*.

Consideriamo sulla base di testi di Kierkegaard alcune sue categorie decisive: l'esistenza, il singolo, la possibilità, l'angoscia, la disperazione, la fede.

> «L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi a un abisso è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi? così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi, e la libertà, guardando giù nella propria possibilità, afferra il finito per appoggiarvisi. In questa vertigine la libertà cade. Più in là la psicologia non può andare e non lo vuole neanche. Nello stesso momento tutto è cambiato e, mentre la libertà si rizza di nuovo, essa vede che è colpevole. Tra questi due momenti cade il salto, che nessuna scienza ha spiegato né può spiegare».

L'angoscia nasce dalla vertigine della libertà, dalle possibilità infinite che ci danno un senso di vertigine, ma è angoscioso anche il doverci per forza afferrare ad una cosa precisa, in quanto appoggiandosi al finito si riconosce la propria finitezza, la propria mortalità. Il singolo ha possibilità infinite davanti a sé, ma la scelta gli induce l'angoscia in quanto comporta afferrarsi ad una delle tante possibilità, ma nel momento in cui si è appoggiato ad un finito, l'individuo riconosce che egli stesso è finito.

> «Infatti, volgendosi verso se stesso, egli si volge *eo ipso* verso Dio; e ormai è una regola tradizionale che lo spirito finito, se vuole vedere Dio, deve cominciare col farsi colpevole».

Si presenta il motivo luterano che ricorre in Kierkegaard: per vedere Dio bisogna peccare; se non si ha il senso del distacco da Dio, che è dato dal peccato, non si arriva ad abbracciare la strada religiosa; l'atteggiamento religioso nasce dal senso del peccato; se si vive in una situazione di innocenza non si ha la percezione di Dio, che

nasce invece nel momento in cui sono gravato da una colpa rispetto all'infinita bontà di Dio.

> «Ora, volgendosi verso se stesso, egli scopre la colpa. Più è grande il genio più profondamente egli scopre la colpa. Che questa sia una follia per l'antispiritualità mi fa piacere e lo considero come un segno felice. Il genio non è come sogliono essere i più, e non si accontenta di esserlo. Questo non deriva dal ripudiare egli gli uomini, ma dal fatto che egli ha prima di tutto da fare con se stesso, mentre tutti gli altri uomini e le loro spiegazioni non gli servono né per andare avanti né per andare indietro».

Quanto più si avverte il senso del peccato, tanto più si raggiunge un'alta spiritualità. Ne deriva una teoria del genio, non il genio romantico creativo, ma una genialità nella spiritualità, una sensibilità esasperata. Concludiamo le nostre letture con un brano sulla fede.

> «La verità consiste appunto nel colpo d'audacia di scegliere ciò che obiettivamente è incerto con la passione dell'infinità».

In genere per verità si intende quello che è oggettivo, per Kierkegaard invece la verità consiste in qualche cosa che appare a me personalmente, ma non è di per se stessa evidente.

> «Senza rischio non vi è fede. La fede è appunto la contraddizione tra l'infinita passione dell'interiorità e la incertezza obiettiva. Se posso cogliere Dio obiettivamente, vuol dire che non credo».

È un concetto contraddittorio, proprio della fede: la fede implica che non ci sia una presenza massiccia della divinità, in quanto se ci fosse questa presenza la divinità sarebbe riconosciuta semplicemente aprendo gli occhi, sarebbe palese ai sensi, invece la fede si fonda proprio sul fatto che non c'è una certezza, la fede si incontra col paradosso di una mancanza di oggettività della divinità. Nella religione cristiana Dio non si è manifestato nello splendore della sua forza come essere onnipotente, si è manifestato, all'inverso, in un essere umano, in un essere debole che è stato portato alla crocifissione. Dio si è manife-

stato nel suo opposto, e questo richiede la fede: se Dio si fosse manifestato nell'onnipotenza del suo splendore non ci sarebbe voluta la fede, si sarebbe dovuto solo aprire gli occhi e riconoscerlo. In questo Kierkegaard coglie un aspetto decisivo della spiritualità cristiana.

> «Senza rischio non vi è fede, quanto più rischio, tanto più fede; quanto più fiducia obiettiva, tanto meno interiorità: quanto meno fiducia obiettiva, tanto più profonda l'interiorità possibile».

Kierkegaard paradossalmente, gioca sulla distanza della fede dall'obiettività. È chiaro che siamo di fronte a una filosofia molto suggestiva, ma molto lontana dalla costruzione razionale di Hegel e dell'Idealismo tedesco.

2. *Arthur Schopenhauer: la volontà di vivere*

Il pensiero filosofico successivo alla morte di Hegel (1831) è caratterizzato da un'impronta irrazionalistica, da un abbandono della centralità della ragione, che si manifesta in vari modi. Alla coincidenza di reale e razionale affermata da Hegel fanno seguito posizioni in cui la realtà non è caratterizzata dalla razionalità, bensì da altro. La più tipica è quella di Schopenhauer (1788-1860). Per Schopenhauer il cuore della realtà è volontà, volontà cieca, volontà che non ha nessun senso, nessuna direzione, che non mira a niente. Il cuore della realtà non è *logos*, ragione, bensì volontà. Come giunge Schopenhauer a questo nocciolo della sua filosofia? La sua opera principale è *Il mondo come volontà e come rappresentazione* (1818). Per quanto riguarda il mondo come rappresentazione, il pensiero di Schopenhauer presenta un'ampia coincidenza con il criticismo kantiano. Si può anzi dire che la dottrina della conoscenza di Schopenhauer consiste in un kantismo semplificato. La parte dell'opera che riguarda il mondo come volontà è quella più originale. Circa il mondo come rappresentazione, riguardo cioè alla conoscenza, Schopenhauer sostiene che l'Idealismo è una filosofia sbagliata in quanto presuppone l'influenza

del soggetto sull'oggetto. Egli liquida l'Idealismo per la pretesa che questo avrebbe di identificare un rapporto causale tra soggetto e oggetto: l'oggetto, il mondo, la realtà, sarebbero per l'Idealismo generati dall'idea, dall'io. Respinto l'Idealismo, Schopenhauer si ricollega a Kant, che vede come il grande punto di riferimento della filosofia. Kant ha capito il fatto decisivo: noi non conosciamo la realtà quale essa è in se stessa, e ci dobbiamo accontentare della realtà fenomenica, di una realtà quale appare a noi. Il filtraggio della realtà, per cui questa non è colta in se stessa, ma è sempre in relazione col soggetto, viene visto da Schopenhauer in termini più semplici di quelli kantiani, più semplici in quanto egli elabora una teoria della sensibilità in cui è presente anche la sensibilità animale. Per lui il soggetto che filtra le conoscenze è in generale un soggetto conoscente che può essere anche un soggetto animale. Anche sulla base di questa tendenza ad allargare il discorso dal soggetto umano a un soggetto più generico, egli giunge a una semplificazione: gli sembra che le dodici categorie kantiane siano arbitrarie, siano un sistema artificioso, che è riducibile semplicemente al principio di causa ed effetto. Le forme trascendentali a priori di Kant, che comprendevano spazio e tempo per l'intuizione propriamente detta, le dodici categorie per l'intelletto, e le tre idee per la ragione, si riducono a tre sole forme a priori: lo spazio, il tempo e l'unica categoria di causalità. Il mondo viene inquadrato in *spazio*, *tempo* e *causalità*. In conseguenza di questa sorta di filtraggio, il mondo, che è uno, si frammenta in una quantità di fenomeni. Il mondo è uno, ma la griglia che il soggetto impone alla realtà, le strutture del soggetto che filtrano la luce che viene dal mondo, lo fanno rifrangere in tanti fenomeni, per cui abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a tantissimi individui, a un'infinità di esseri, mentre invece la realtà è unitaria. Schopenhauer chiama questo "l'effetto del velo di Maja". Egli è il primo filosofo occidentale a utilizzare termini del pensiero indiano: riprende dalla mitologia indiana il concetto che la natura è un velo di Maja. La natura è una, ma è coperta da questo velo sgargiante, pieno di colori che danno l'impressione di tanti esseri, di tante piante, tanti animali, tanti in-

dividui. Non cogliamo la natura nella sua unità in quanto abbiamo davanti agli occhi il velo di Maja (in termini meno fantasiosi spazio, tempo e causalità), che ci creano un filtro. È come se vedessimo il sole da dietro le grate di una prigione: nella prigione della soggettività in cui siamo rinchiusi il sole si frammenta in tanti riquadri, o, per usare un'immagine meno tetra, è come se ci fosse un prisma tra noi e la luce del sole, la luce è una ma si rifrange nei colori dell'arcobaleno. In proposito Schopenhauer, partecipe dell'entusiasmo romantico per la cultura orientale, affermava che

> «Maja, il velo dell'illusione, ottenebra le pupille dei mortali e fa loro vedere un mondo di cui non si può dire né che esista né che non esista, perché è simile al sogno, allo scintillio della luce solare sulla sabbia, che il viaggiatore scambia da lontano per acqua, oppure a una corda buttata per terra che egli prende per un serpente».

Il mondo, che è unitario, ci appare invece differenziato, variopinto, molteplice, ci appare – dice Schopenhauer – sotto l'egida del *principium individuationis*: le cose sembrano frammentate, individualizzate. Lo spazio, il tempo e la causalità costituiscono il *principium individuationis*, il fattore di frammentazione dell'unica realtà in tante cose individuali distinte. Più precisamente la forma decisiva che porta all'individuazione, cioè alla differenziazione, è lo spazio, ma esso, secondo Schopenhauer – come già secondo Kant – non esiste realmente, bensì è una proiezione dell'uomo. Nel proiettare la propria forma trascendentale di spazio sulle cose, l'uomo rompe l'unità della realtà e vede le cose ognuna come occupante uno spazio proprio. Lo spazio è il principio della molteplicità: in ogni luogo dello spazio ci può essere soltanto una cosa. Lo spazio, il tempo e la causalità – ma in primo luogo lo spazio – danno luogo all'individuazione: l'unità del mondo si spezzetta in tante cose occupanti ciascuna un proprio spazio. Viviamo in una realtà illusoria, ingannati dalla cortina del velo di Maja che ci da l'impressione di un mondo molteplice, fatto di differenze, di cose diverse. A parte il linguaggio

più colorito, influenzato dalla filosofia indiana, nella sostanza ci troviamo di fronte a una concezione del mondo come fenomeno simile a quella di Kant. Schopenhauer ribadisce con forza il fatto che il soggetto e l'oggetto nella conoscenza sono inestricabilmente uniti: l'oggetto non viene mai colto da solo nella sua essenza, ma è sempre "deformato" dal soggetto.

Ripercorriamo questa prima parte della filosofia di Schopenhauer con le sue stesse parole, tratte da *Il mondo come volontà e come rappresentazione*:

> «"Il mondo è mia rappresentazione": questa è una verità che vale in rapporto a ciascun essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto sia capace d'accoglierla nella riflessa, astratta coscienza [*solo l'uomo se ne rende conto, ma essa è propria di tutto il mondo animale*]: e s'egli veramente fa questo, con ciò è penetrata in lui la meditazione filosofica [*la filosofia nasce quando l'uomo si rende conto di filtrare il mondo, di non cogliere il mondo quale è in se stesso*]. Per lui diventa allora chiaro e ben certo, ch'egli non conosce né il sole, né la terra, ma appena un occhio il quale vede un sole, una mano la quale sente una terra; che il mondo da cui è circondato non esiste se non come rappresentazione, vale a dire sempre e dappertutto in rapporto ad un altro, a colui che rappresenta, il quale è lui stesso. Tutto ciò che esiste per la conoscenza, adunque questo mondo intero, è solamente oggetto in rapporto al soggetto, intuizione di chi intuisce; in una parola, rappresentazione. Il mondo come rappresentazione, adunque, ha due metà essenziali, necessarie e inseparabili. L'una è l'oggetto, di cui sono forma spazio e tempo, mediante i quali si ha la pluralità. Ma l'altra metà, il soggetto, non sta nello spazio e nel tempo: perché essa è intera e indivisa in ogni essere rappresentante; perciò anche uno solo di questi esseri, con l'oggetto, integra il mondo come rappresentazione, sì appieno quanto i milioni d'esseri esistenti».

In questo Schopenhauer si avvicina a Berkeley, il filosofo empirista inglese che era pervenuto all'immaterialismo, il quale sosteneva che l'essere consiste nell'essere percepito. Riprendendo Berkeley, Schopenhauer afferma: 'Basta che ci sia un solo soggetto che guarda

il mondo, perché il mondo sia'. Perché le cose siano ci vuole qualcuno che le percepisce. L'*esse est percipi* in Berkeley si risolveva nell'essere percepito dall'occhio di Dio: Dio fa essere tutto perché vede tutto continuamente.

> «Ma, se anche solo quell'unico svanisse, cesserebbe d'esistere pure il mondo come rappresentazione. Queste metà sono perciò inseparabili, anche per il pensiero; perché ciascuna di esse consegue solo mediante e per l'altra significazione ed esistenza, ciascuna esiste con l'altra e con lei dilegua. Esse si limitano a vicenda direttamente: dove l'oggetto comincia, finisce il soggetto. La comunanza di questi limiti si mostra appunto in ciò, che le forme essenziali e perciò universali d'ogni oggetto, le quali sono tempo, spazio e causalità, possono, movendo dal soggetto, venir trovate e pienamente conosciute anche senza la conoscenza stessa dell'oggetto; il che val quanto dire, nel linguaggio di Kant, che esse stanno *a priori* nella nostra coscienza. L'aver ciò scoperto è un capitale merito di Kant, un immenso merito».

Kant ha scoperto che spazio, tempo e causalità non sono proprietà del mondo, bensì, secondo la sua "rivoluzione copernicana", proiezioni del soggetto sul mondo. Questa è la grande conquista di Kant e da qui si parte. Ora però si procede oltre Kant. Egli infatti aveva affermato che conosciamo il mondo quale appare a noi, ma esiste un mondo in se stesso, la cosa in sé, il noumeno, che a noi sfugge irrimediabilmente. Kant aveva sostenuto, semplificando nei termini il suo pensiero: 'Conosciamo il mondo fenomenico, ma esiste anche la realtà in sé. La realtà in sé per definizione è inconoscibile'. La novità di Schopenhauer consiste nel sostenere che esiste un "filo di Arianna" per raggiungere la cosa in sé. Qual è questo filo di Arianna che permette di raggiungere la cosa in sé, il noumeno, che per Kant era assolutamente fuori dalla portata dell'uomo?

Il filo di Arianna è dato dal nostro corpo. Schopenhauer afferma che Kant ha considerato l'uomo come una testa d'angelo senza corpo. L'io di Kant è l'intelletto, o, meglio, è la ragione che si divide in intuizione, intelletto e ragione propriamente detta: l'uomo di Kant è

l'insieme delle strutture conoscitive trascendentali, è l'io puro. Quando Kant parla dell'uomo, si riferisce esclusivamente alla ragione, a "una testa d'angelo senza corpo". Invece, secondo Schopenhauer, per conoscere l'essenza del mondo, la cosa in sé, bisogna proprio riferirsi al proprio corpo. Questo può essere considerato quale un oggetto fra gli altri oggetti, e in effetti così lo considerava Kant: come colloco la finestra a destra, la porta a sinistra, il soffitto in alto, il pavimento in basso, così colloco le mie membra, il mio corpo, in alto, o in basso, a destra o a sinistra rispetto agli altri oggetti. Per Kant il corpo è un oggetto fra gli altri oggetti, una cosa esteriore tra le altre cose esteriori. Si può così invece esprimere la posizione di Schopenhauer: 'Se considero il mio corpo non come un'esteriorità, come fa Kant, come oggetto fra gli altri oggetti, ma sprofondo in una sorta di abisso interiore, di concentrazione interiore, avvertirò che il mio corpo è un insieme di bisogni, di esigenze, di tensioni, cioè è semplicemente volontà'. Ma volontà di che cosa? Volontà di rimanere in vita grazie alla soddisfazione dei bisogni: se mi immergo nell'abisso della corporeità, trovo che il mio corpo non è altro che un fascio di bisogni che si riduce alla volontà di vivere, alla volontà di perpetuare l'esistenza del corpo stesso. Diventa chiaro perché questa volontà è cieca: essa non ha alcuno scopo, tranne che appunto quello di mantenersi in vita. Grazie a quest'intuizione interiore vengo a sapere che la mia essenza è volontà di vivere.

A questo punto Schopenhauer applica quello che chiama "principio di analogia": tutti gli altri esseri sono anch'essi parti della natura, presenteranno perciò un'analogia con me stesso, e se il cuore della mia esistenza consiste nella volontà di vivere, tutti gli altri esseri, dallo stelo d'erba fino agli animali più vicini all'uomo, saranno anch'essi animati dalla volontà di vivere. Schopenhauer si riferisce anzi anche alla natura inorganica, alle forze magnetiche, elettriche: per analogia con l'uomo tutta la natura gli sembra animata dalla volontà di vivere. È volontà – afferma Schopenhauer – ciò che vediamo «nella forza che fa crescere e vegetare la pianta, in quella che dà forma al cristallo, in quella che dirige l'ago calamitato al nord». All'ap-

plicazione del principio di analogia Schopenhauer aggiunge questo ragionamento: il mondo è diviso in due, fenomeno e noumeno. Se la volontà di vivere che ho scoperto non è appartenente al fenomeno, in quanto la volontà di vivere non la vedo, non la tocco, non la inquadro in nessuno spazio e in nessun tempo, ma la colgo per un atto di introspezione, ciò vorrà dire che essa non fa parte del mondo fenomenico, bensì dell'altra metà, per così dire, della realtà, cioè del mondo noumenico.

Riepiloghiamo: per arrivare al nocciolo della volontà di vivere Schopenhauer ricorre prima di tutto a un principio analogico che così si può sintetizzare: 'Se è vero che scopro che al fondo di me stesso c'è la volontà di vivere, negli altri esseri della natura ci sarà la stessa entità'. Questo ragionamento è di stampo romantico: i romantici, che Schopenhauer aveva molto studiato, scorgevano simbolismi, analogie, simpatie tra le cose della natura. Ma per avvalorare la sua tesi Schopenhauer avanza anche quest'altro ragionamento: il mondo si presenta o come fenomeno o come noumeno, la volontà che ho scoperto in me stesso non è fenomeno, in quanto non è inquadrata in spazio, tempo e causalità, allora evidentemente è noumeno. Il noumeno quindi è volontà di vivere. Attraverso il mio corpo ho trovato un filo di Arianna che mi ha condotto al fondo della realtà, mi ha fatto capire che cos'è la cosa in sé: essa è cieca volontà di vivere. Seguiamo il ragionamento con le parole di Schopenhauer:

> «In verità, il senso tanto cercato di questo mondo, che mi sta davanti come mia rappresentazione, oppure il passaggio da esso, in quanto pura rappresentazione del soggetto conoscente, a quel che ancora può essere oltre di ciò, non si potrebbe assolutamente mai raggiungere, se l'indagatore medesimo non fosse nient'altro che il puro soggetto conoscente (alata testa d'angelo senza corpo)».

Se fossimo un'alata testa d'angelo, se fossimo solo una mente, solo io puro, come afferma Kant, ci dovremmo arrendere e dovremmo accontentarci della rappresentazione, ma siamo anche corpo, quindi oltre alla via conoscitiva c'è un'altra strada per giungere alla

realtà. È chiaro che da questa prospettiva ci avviamo verso un deciso irrazionalismo, in quanto il mondo della conoscenza è quello della rappresentazione, mentre il mondo come volontà invece non rientra nella sfera della conoscenza razionale. Continuiamo nella lettura:

> «Ma egli ha in quel mondo le proprie radici, vi si trova come individuo: ossia il suo conoscere, che è condizione dell'esistenza del mondo intero in quanto rappresentazione, avviene in tutto e per tutto mediante un corpo; le cui affezioni sono per l'intelletto il punto di partenza dell'intuizione di quel mondo. Codesto corpo è per il puro soggetto conoscente, in quanto tale, una rappresentazione come tutte le altre, un oggetto fra oggetti [*questo è il punto di vista kantiano, il corpo è un'esteriorità fra altre esteriorità, inquadrabile nelle forme conoscitive*]: i suoi movimenti, le sue azioni non sono da lui, sotto questo rispetto, conosciute altrimenti che le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi; e gli sarebbero egualmente estranee ed incomprensibili, se il loro senso non gli fosse per avventura svelato in qualche modo affatto diverso. Ma le cose non stanno così: al soggetto conoscente, che appare come individuo, è data la parola dell'enigma; e questa parola è volontà. Questa, e questa sola, gli dà la chiave per spiegare il suo proprio fenomeno, gli manifesta il senso, gli mostra l'intimo congegno del suo essere, del suo agire, dei suoi movimenti. Al soggetto della conoscenza, il quale per la sua identità col proprio corpo ci si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: è dato come rappresentazione nell'intuizione dell'intelletto, come oggetto fra oggetti, e sottomesso alle leggi di questi; ma è dato contemporaneamente anche in tutt'altro modo, ossia come quell'alcunché direttamente conosciuto da ciascuno, che la parola volontà esprime».

Il corpo è rappresentazione e oggetto, ma anche volontà. Sembra che sia possibile una doppia conoscenza, ma è improprio parlare di doppia conoscenza: la conoscenza vera è quella rappresentativa, cui si aggiunge l'intuizione corporea.

> «La doppia conoscenza, oramai assurta a chiarezza, e raggiunta in due modi affatto eterogenei, che noi abbiamo dell'essenza e dell'attività del nostro corpo, ci servirà d'ora innanzi come

una chiave per aprirci l'essenza d'ogni fenomeno della natura; e sull'analogia del nostro corpo giudicar tutti gli oggetti, che non come quel corpo, ossia non in duplice modo, ma soltanto come rappresentazioni sono dati alla nostra coscienza. E quindi ammettere, che com'essi da un lato, a mo' del corpo, sono rappresentazioni, e perciò della stessa sua natura, così d'altra parte quel che rimane, quando si metta in disparte il loro essere in quanto rappresentazioni del soggetto, sia nella sua intima essenza identico a ciò che noi stessi chiamiamo volontà. Invero, quale altra specie d'esistenza o di realtà dovremmo attribuire al rimanente mondo corporeo? Donde prendere gli elementi coi quali metterlo insieme? All'infuori di volontà e rappresentazione, nient'altro conosciamo, né possiamo pensare. Se al mondo reale, che esiste immediatamente sol nella nostra rappresentazione, vogliamo attribuire la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà, che per ciascuno di noi ha il suo proprio corpo: poiché questo è per ciascuno quanto v'è di più reale. La volontà considerata in se stessa è incosciente: è un cieco, irresistibile impeto, qual noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, com'anche nella parte vegetativa della nostra propria vita. Sopravvenendo il mondo della rappresentazione, sviluppato in servizio di essa, ella acquista conoscenza del proprio volere e di ciò ch'ella vuole, che altro non è se non il mondo, la vita, così come si presenta. Perciò il mondo fenomenico l'abbiamo chiamato specchio della volontà, e sua oggettività: e ciò che la volontà sempre vuole è la vita, appunto perché questa non è altro che il manifestarsi di quel volere per la rappresentazione; perciò è tutt'uno, e semplice pleonasmo, quando invece di "volontà" senz'altro, diciamo "volontà di vivere"».

Risulta a questo punto evidente la vicinanza di Schopenhauer a Leopardi. Francesco De Sanctis, il grande storico della letteratura, ha scritto un brillante saggio in forma di dialogo su Schopenhauer e Leopardi, mettendo in rilievo per primo queste affinità. Come rileva De Sanctis, Giacomo Leopardi non ha mai letto Schopenhauer, al contrario Schopenhauer non soltanto ha letto a fondo Leopardi, ma ne è stato un deciso ammiratore. Proprio Francesco De Sanctis ha attirato l'attenzione sul *Dialogo della natura e di un Islandese* di Leopardi. In quest'operetta morale, l'Islandese, che vive nel freddo clima

polare, fa un lungo viaggio travagliato, domandandosi come mai a tutte le latitudini egli osserva uomini che o soffrono per il troppo caldo, o per il troppo freddo, o per malattie, o per la fame: dappertutto trova che i suoi simili sono oppressi da qualche sofferenza. Alla fine del suo viaggio si imbatte nella natura sotto la forma di una grande figura femminile appoggiata ad una montagna e le pone il problema di a che cosa serva tutto questo affannarsi degli uomini alle varie latitudini. L'operetta si conclude in maniera brusca e ironica: la natura non dà risposta, e Leopardi conclude laconicamente dicendo che non si sa se l'Islandese fu sbranato da due leoni che comparvero all'improvviso oppure sopraggiunse un gran vento ed egli fu sommerso dalla sabbia. Che cosa vuole dire questa conclusione? Alla natura non interessa dare una risposta, non le interessa il destino dei singoli uomini: non si sa se l'Islandese sia morto sbranato o sepolto dalla sabbia in quanto alla natura è indifferente il destino dei singoli individui, al massimo le può interessare il fatto che gli individui procreino e vadano avanti le specie. La natura è cieca per Leopardi, e questo corrisponde alla cieca volontà di vivere di Schopenhauer, il quale afferma che l'intero mondo animale ci mostra come: «[...] ottenuto dall'individuo quanto desiderava, la natura rimanga glacialmente indifferente di fronte alla possibile distruzione dell'individuo».

La volontà di vivere genera il pendolo dell'esistenza tra dolore e noia. Infatti essa è tendenza a mantenersi in vita estinguendo bisogni, soddisfacendo esigenze. Ora, nel momento in cui si presenta un bisogno, un'esigenza, vuol dire che si manca di qualche cosa, e quindi si avverte sofferenza, dolore. Quando il bisogno è soddisfatto, giunge un momento di stasi che dà luogo alla noia: la tensione vitale si è scaricata, si è ottenuto ciò che si voleva ottenere, si è sazi, annoiati, fino a quando non riemerge di nuovo il bisogno, e con esso il dolore, quindi, afferma Schopenhauer: «La vita è un pendolo di dolore e noia». A questo proposito De Sanctis ha attirato l'attenzione sul canto *A se stesso* di Leopardi, in cui il poeta esclama: «Amaro e noia la vita!». Continuiamo a leggere Schopenhauer:

> «Certo non l'individuo, ma la specie solo importa alla natura, la

> quale per la conservazione della specie si affatica con ogni sforzo, a quella provvedendo con sì larga prodigalità, mediante la smisurata sovrabbondanza dei germi e la gran forza della fecondità. Invece l'individuo non ha per lei valore alcuno, perché tempo infinito, infinito spazio, e , in tempo e spazio, infinito numero di possibili individui, sono il regno della natura; quindi ella è ognor pronta a lasciar cadere l'individuo, il quale non solo in mille modi, per i più piccoli accidenti, è esposto alla rovina, ma alla rovina è fin da principio destinato e dalla natura stessa condotto, a partir dall'istante, in cui esso è servito alla conservazione della specie. Venendo l'uomo a mancare degli oggetti del desiderio, quando questo è tolto via da un troppo facile appagamento, tremendo vuoto e noia l'opprimono: cioè la sua natura e il suo essere medesimo gli diventano intollerabile peso. La sua vita oscilla quindi come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia, che sono in realtà i suoi veri elementi costitutivi».

Questa è l'essenza della vita. Leggiamo ora *A se stesso* di Leopardi, uno dei canti più risolutivi, più disperati, in cui tutte le illusioni sono cadute:

> «Or poserai per sempre, stanco mio cor. / Perì l'inganno estremo, ch'eterno io mi credei. / Perì. Ben sento, in noi di cari inganni, non che la speme, il desiderio è spento. / Posa per sempre. / Assai palpitasti. / Non val cosa nessuna i moti tuoi, né di sospiri è degna la terra. / Amaro e noia la vita, altro mai nulla: e fango è il mondo. / T'acqueta omai. / Dispera l'ultima volta. / Al gener nostro il fato non donò che il morire. / Omai disprezza te, la natura, il brutto poter che, ascoso, a comun danno impera, e l'infinita vanità del tutto».

Le analogie con Schopenhauer sono evidenti: «Amaro e noia la vita, altro mai nulla», "amaro" è termine poetico per "dolore". L'altro elemento di forte analogia sta negli ultimi versi: «Omai disprezza te, la natura, il brutto, poter che, ascoso, – cioè nascosto – a comun danno impera»: c'è un potere nascosto sotto le apparenze, che impera, cioè comanda, ci fa vivere come marionette per un comune danno, solo per farci soffrire, e c'è «l'infinita vanità del tutto»: il tutto è asso-

lutamente privo di significato, è cieco.

Passiamo ora alla parte propositiva del pensiero di Schopenhauer: l'uomo si dovrà porre l'obbiettivo di liberarsi dalla schiavitù del continuo passare senza senso da un polo all'altro. La prima via che si potrebbe immaginare è quella del suicidio: da tutto questo discorso sembrerebbe emergere che la soluzione migliore sia quella di sottrarsi al gioco di marionette della natura privandosi della vita. Per Schopenhauer il suicidio invece non costituisce una negazione, bensì un'affermazione della volontà di vivere. Se la volontà di vivere ci usa come burattini e ci fa continuamente oscillare tra dolore e noia, ci dovremo sottrarre a questo inganno, alla volontà di vivere. Sarà questo l'obbiettivo che ci dovremo prefiggere. Il suicidio però non implica un sottrarsi alla volontà di vivere, anzi è una affermazione della volontà di vivere, in quanto chi giunge al suicidio in fondo ci arriva perché ama la vita e si vede insoddisfatto, non la sente colma di quelle gioie, di quegli affetti, di quelle affermazioni che si aspetterebbe, quindi afferma la volontà di vivere: è deluso dalla vita ma è desideroso di contenuti di vita, e quindi non ha estinto il desiderio, non ha smascherato il gioco della volontà di vivere, che è quello di crearci continuamente bisogni: «Il suicida – scrive Schopenhauer – vorrebbe la vita; soltanto, non è soddisfatto dalle condizioni in cui gli si offre [...]. Il suicida non rinunzia al voler vivere, ma unicamente al vivere [...] il suicida cessa di vivere, appunto perché non può cessare di volere». Semmai egli ha esigenze non soddisfatte e inconsapevolmente le riafferma con un gesto disperato, ma non è colui che ha superato la fase del bisogno, che si è sottratto alle illusioni. Per sottrarsi alle illusioni della volontà bisognerà cercare altre strade . Come si potrà estinguere la volontà? Si dovranno trovare mezzi per rompere l'illusione di essere individui separati, ognuno a sé stante, ognuno alla ricerca del soddisfacimento dei propri bisogni e delle proprie esigenze. Il superare la volontà di vivere coinciderà quindi con il negare il *principium individuationis*.

Viviamo convinti che la natura si presenti come in una pluralità di esseri, tra cui ci siamo noi come individui separati, che cerchia-

mo disperatamente di soddisfare i nostri bisogni, di affermarci. Per giungere a negare la volontà di vivere bisognerà smascherare l'illusione per cui siamo qualche cosa di separato e di a sé stante, dovremo superare il *principium individuationis*, dovremo negare la nostra individualità smascherando l'inganno che ci siano tanti esseri separati. Tutte le esperienze che unificano, che ci portano a superare i limiti dell'egoismo, ci avvicinano a questa vittoria.

La prima esperienza che ci può aiutare è quella dell'arte, soprattutto quella della musica: l'arte ci aiuta a dimenticarci di noi stessi, ci spinge a fare tutt'uno con l'opera d'arte; una sinfonia travolgente per esempio ci fa dimenticare di noi stessi. Si tratta di osservazioni simili a quelle che fa Schelling nel fondare il suo Idealismo estetico: nella sfera della contemplazione artistica il soggetto e l'oggetto si uniscono: chi sta ascoltando una sinfonia immedesimandosi in essa si scioglie nella musica, non si ritrova più un'individualità che si oppone alla musica. Per Schopenhauer nell'ambito dell'arte l'esperienza suprema è quella della musica. Egli pone una gerarchia tra le arti: le arti che hanno a che fare con la materia sono più in basso in questa scala, la musica, che è l'arte più disincarnata e dematerializzata è la più alta. Le arti ci aiutano tanto più a liberarci quanto più sono lontane dalla materia, la musica è la più lontana dalla materia perché è impalpabile, è intangibile, è puro suono. Nel contemplare un'opera d'arte, non veniamo colti dal rapimento estetico per quella cosa precisa, ma per un'idea che traluce in essa. Proprio in quanto ci fa cogliere un'idea, l'arte ci allontana dalla molteplicità e dall'individuo e ci avvicina all'unica realtà esistente, ci fa dimenticare l'individualità delle cose finite, ci mette in contatto con qualche cosa di superiore, che trascende l'individualità. Schopenhauer riprende il termine *idea*, di derivazione platonica, ma usandolo a modo suo. Sostiene che la volontà di vivere è unica, indivisibile e a causa dell'illusione la vediamo frantumata in una miriade di esseri, ma c'è una manifestazione intermedia della volontà di vivere, che sono le idee.

Le idee di Schopenhauer non sono idee platoniche. Tra di esse si trovano per esempio il magnetismo, l'elettricità, proprietà chimi-

che, specie vegetali e animali che secondo lui sono alla base di vari fenomeni naturali in quanto gradi intermedi di oggettivazione della volontà. È come se la realtà partisse tutta dalla volontà di vivere, ma prima di giungere all'estrema manifestazione che sono gli esseri finiti, individuali, ci fosse un grado intermedio, in cui si oggettivizza la volontà di vivere: questo livello intermedio sono le idee. L'arte ci mette in contatto con le idee, e quindi ci fa compiere una prima parte di cammino verso il superamento dell'individualità, ci fa sciogliere nell'oggetto, nell'opera che ci incanta. Diventiamo tutt'uno con l'opera d'arte, iniziamo a dimenticare noi stessi. Ma qual è il difetto dell'arte? Il difetto dell'arte sta nella sua rapsodicità: il rapimento estetico dura per un momento, poi si ricade di nuovo nel *principium individuationis*, si ritorna alla bruta materialità. L'arte è dunque soltanto una tappa nel cammino della liberazione della volontà. La contemplazione estetica è solo una «consolazione provvisoria nella vita». C'è un'altro gradino da salire, quello della giustizia.

Nella giustizia riconosco che gli altri sono portatori degli stessi diritti di cui sono portatore io: nella giustizia si supera l'individualismo, si vince l'egoismo. La giustizia ha per Schopenhauer un valore pedagogico in quanto abitua a ragionare nei termini della nostra uguaglianza con gli altri. A un livello superiore c'è la compassione. Questa non è solo passiva come la giustizia, che implica il non fare del male agli altri, il riconoscere che gli altri sono uguali a noi, ma è il provare sofferenza per le sofferenze altrui, il riconoscere che c'è un'affinità profonda tra tutti gli esseri della natura per cui la sofferenza di un altro è anche sofferenza mia, quindi compassione nel senso letterale di patire insieme con gli altri. La giustizia e la compassione ci aiutano a capire che non siamo esseri individuali, isolati, ma che abbiamo profonde affinità con qualche cosa che vive anche oltre di noi, negli altri.

Il cammino di superamento della volontà di vivere riescono a compierlo soltanto personalità molto sensibili, personalità sante. La via della salvezza non è per tutti. Questo aspetto è molto esasperato in Schopenhauer, che in sostanza afferma: 'Io personalmente, tutto

questo cammino non mi sento di intraprenderlo. Il filosofo e il santo sono due cose distinte e separate. Indico la via della liberazione, però non mi sento di percorrerla fino in fondo, non mi sento di rinunciare al mondo'. Schopenhauer era figlio di un banchiere, e non ha mai dovuto lavorare, ha avuto la libera docenza all'università, ma per lui l'insegnamento era solo un fatto di prestigio, in quanto ha vissuto sempre di rendita. Kierkegaard era figlio di un ricco mercante. Se si volesse ricorrere al metodo marxista per cui l'essere sociale determina la coscienza, il loro essere sociale era di essere dei *rentier*, persone che vivevano di rendita. Manca completamente in lui quell'afflato che c'è in Hegel per l'universale e in Marx per l'emancipazione della classe del proletariato e attraverso di essa dell'intera umanità: in Schopenhauer la via della salvezza è spiccatamente individuale. A questo proposito è da rilevare un'ulteriore differenza con Leopardi: in Leopardi, nella *Ginestra* soprattutto, c'è un momento in cui sembra che per lenire, per addolcire il dolore universale si possa contare sull'affratellamento fra gli uomini. È il momento in cui Leopardi sembra avere ancora un barlume di illusione: nella *Ginestra* c'è la solidarietà umana, c'è la possibilità dell'affratellamento. In Schopenhauer invece la via della salvezza è del tutto individuale: si passa per la compassione, ma lo stadio supremo è quello dell'ascesi, l'ascesi è lo stadio definitivo, è il distacco completo dal mondo, dal prossimo, da tutti i beni terreni, da tutto, per approdare alla *noluntas*. L'ascesi è un completo distacco da tutte le cose, e da noi stessi, che ci fa giungere alla negazione della volontà di vivere, ma si tratta di un'esperienza spiccatamente individuale. Non si può spiegare bene in che cosa consiste, si tratta di un'esperienza di tipo molto affine a quella mistica. La *noluntas*, è stato detto, equivale al nirvana della religione indiana. In Schopenhauer arrivare alla *noluntas* significa giungere alla negazione di tutto, sentirsi una sola cosa con il nulla, aver estinto ogni pretesa di esistenza individuale. Non possiamo però capire e spiegare che cos'è la *noluntas*, infatti Schopenhauer non a caso la chiama proprio così, *noluntas*, cioè negazione della volontà, in quanto può accennare solo a ciò che essa non è, ma non può spiegare in positivo in che cosa essa

consista. Il santo, l'asceta, arriva a quest'esperienza suprema in cui si scioglie dalla propria individualità e si fonde con il tutto, supera il pendolo dolore-noia, diviene una cosa sola con il tutto.

Seguiamo le varie fasi del superamento della volontà di vivere con le parole di Schopenhauer:

> «Si supponga che tutta la forza dello spirito nostro diamo all'intuizione, in questa ci sprofondiamo, e la conoscenza intera lasciamo riempire dalla tranquilla contemplazione dell'oggetto naturale che ci sta innanzi, sia esso un paesaggio, un albero, una roccia, un edifizio o quel che si voglia; e che, secondo un'espressiva locuzione tedesca, ci si perda appieno in quell'oggetto, ossia si dimentichi il proprio individuo, la propria volontà, e si rimanga nient'altro che soggetto puro, chiaro specchio dell'oggetto, come se l'oggetto solo esistesse, senza che alcuno fosse là a percepirlo, né più sia possibile separare colui che intuisce dall'intuizione stessa, poiché sono diventati tutt'uno, essendo l'intera coscienza riempita e presa da una sola immagine d'intuizione».

Se ci abbandoniamo alla contemplazione dell'oggetto bello diventiamo una cosa con esso, la nostra intuizione ci porta a immedesimarci con l'oggetto, superiamo il principio di individuazione.

> «Se dunque in siffatto modo l'oggetto s'è disciolto da ogni relazione con altri oggetti fuor di se stesso, e il soggetto s'è disciolto da ogni relazione con la volontà, allora quel che viene così conosciuto non è più la singola cosa come tale, ma è l'idea, l'eterna forma, la diretta oggettità della volontà in quel grado. E perciò appunto non è più individuo quegli che è assorto in tale intuizione, imperocché proprio l'individualità vi s'è perduta. Egli invece è puro soggetto della conoscenza, fuori della volontà del dolore, del tempo».

Il principio di individuazione, lo spazio e il tempo, sono cancellati. Quando veramente mi sono immerso in un'opera d'arte vivo un momento estatico, mi trovo fuori del tempo e dello spazio, non mi riconosco in un tempo ed in uno spazio limitato, mi ritrovo in una sorta di eternità. «Per l'uomo giusto, il *principium individuationis*

non è già piú, come per il malvagio, un'immobile parete divisoria». Il cattivo è sempre egoista, per lui il *principium individuationis* è una parete divisoria permanente con gli altri, invece per l'uomo giusto questa parete divisoria cade.

> «Vediamo ch'egli non afferma, come il malvagio, solamente il suo proprio fenomeno di volontà, e tutti gli altri nega; che gli altri uomini non sono per lui semplici larve la cui essenza sia affatto diversa dalla sua. Viceversa con la sua maniera d'agire dimostra ch'egli la sua propria essenza, ossia la volontà di vivere, in quanto cosa in sé, riconosce anche nel fenomeno estraneo, dato a lui esclusivamente come rappresentazione; ritrova in quello se stesso, fino a un certo grado, il grado del non commettere ingiustizia, del non ferire. In questo grado appunto egli penetra di là dal *principium individuationis*, dal velo di Maja: considera l'essenza ch'è fuori di lui, pari, fino a questo segno, alla propria: non fa ingiuria. In codesta giustizia, quando la si guardi nel suo intimo, già si trova il proposito di non andar nell'affermazione della volontà propria tant'oltre, ch'essa neghi gli estranei fenomeni di volontà, obbligandoli a servirci. [*Non useremo gli altri come strumenti, come servi, come schiavi, riconosceremo che hanno pari dignità con noi*]. Si vorrà dunque agli altri tanto concedere, quanto da loro si riceve. Un uomo, il quale riconosca in tutti gli esseri il suo intimo e più vero io, anche gl'infiniti mali d'ogni vivente tiene come suoi, e così fa suo il dolore del mondo intero. Nessun dolore gli è più straniero. Tutti gli affanni altrui, ch'egli vede e può sì raramente lenire; tutti gli affanni, di cui ha notizia indiretta, o che semplicemente conosce come possibili, agiscono sullo spirito di lui come i suoi proprii. Non è più l'alterno bene e male della sua persona, quel ch'egli ha in vista, com'è il caso degli uomini ancora prigionieri dell'egoismo; invece, guardando egli di là dal *principium individuationis*, tutto gli è ugualmente vicino».

Schopenhauer fa proprio il momento della compassione, che è un sentimento profondamente radicato nella civiltà cristiana: si soffre non semplicemente perché si ha una sofferenza diretta sul proprio corpo, ma si soffre perché soffre un qualsiasi altro essere umano.

Questo è il punto di massimo avvicinamento alla comunità che Schopenhauer tocca, poi sprofonda nella *noluntas* raggiunta invece in maniera individuale, il culmine del superamento lo riporta al solipsismo, all'esperienza incomunicabile, personale, del santo, dell'asceta, che è la *noluntas*.

> «La sua volontà muta indirizzo, non afferma più la sua propria essenza, rispecchiandosi nel fenomeno, bensì la rinnega. Il processo, con cui ciò si manifesta, è il passaggio dalla virtù all'ascesi. Non basta più a quell'uomo amare altri come se stesso e far per essi quanto fa per sé; ma sorge in lui orrore per l'essere, di cui è espressione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, per il nocciolo e l'essenza di quel mondo riconosciuto pieno di dolore».

L'uomo che è pervenuto alla *noluntas* si distacca completamente dal mondo, che è un mondo di dolore e si ricongiunge alla volontà di vivere nel suo complesso, cioè perde i propri confini individuali:

> «per coloro in cui la volontà si è convertita e soppressa, questo mondo così reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, questo, propriamente questo, è il nulla».

Ci troviamo pur sempre di fronte ad un grande filosofo, nei cui scritti troviamo tantissimi pensieri di cui far tesoro, però siamo oramai in un'atmosfera di isolamento reciproco degli individui, che possono trovare una via di salvezza solo personale, ogni speranza di emancipazione collettiva dell'umanità è finita, il mondo è qualche cosa che non è dominabile. Vorrei concludere ricordando un fatto, che mi pare significativo: Thomas Mann, uno dei più grandi romanzieri del Novecento, ha ricordato Schopenhauer ne *I Buddenbrook*, romanzo che è l'epopea di una grande famiglia borghese. *I Buddenbrook* è il romanzo in cui Thomas Mann dipinge lo svilupparsi di una famiglia borghese potente, ne descrive in maniera mirabile tutti i rapporti affettivi, personali ecc. Ora, questa famiglia dedita ai commerci passa per tante traversie, vede nella prima e nella secon-

da generazione ampliare sempre di più il proprio potere, il primo Buddenbrook è un grande commerciante, il secondo diventa anche sindaco, poi c'è una bellissima pagina in cui il terzo Buddenbrook, quindi il nipote del fondatore della potenza economica, che è già un giovane più gracile in quanto non si è dovuto confrontare come il padre e il nonno con gli affari e con la lotta politica, un giorno trova in un cassetto dimenticato *Il mondo come volontà e come rappresentazione* di Schopenhauer, lo comincia a leggere. Thomas Mann fa capire che da quel giorno quel giovane, che era già molto riflessivo, era poco sanguigno rispetto al padre e al nonno, era già molto introverso, rimane catafratto sotto le teorie del pessimismo e quindi con il Buddenbroock della terza generazione la dinasta si dissolve, questa potente famiglia borghese arriva alla decadenza. È significativo che Thomas Mann abbia messo in connessione la decadenza di questa famiglia borghese con il pessimismo di Schopenhauer: questo testimonia di un momento della vita culturale dell'Europa, della vita culturale della borghesia europea in cui essa ha perso ogni fiducia nella possibilità di emancipare l'uomo, di dominare i fenomeni storici mediante la ragione: le è rimasto solo il ripiegamento individuale e solo pochi eletti possono giungere a negare la volontà di vivere, a sottrarsi al pendolo di dolore e noia. Siamo in presenza di una filosofia della sconfitta, del ripiegamento, da cui c'è tanto da imparare, ma che è molto distante dalle filosofie del dominio razionale del mondo che la borghesia era riuscita ad esprimere nel periodo rivoluzionario fino ad Hegel. La conclusione ancora più irrazionalistica di questa parabola si raggiunge con Nietzsche, teorico di un irrazionalismo che pone al centro non ha volontà di vivere, ma la volontà di potenza, con le inquietanti ambiguità che tale concetto può comportare.

3. *Friedrich Nietzsche: la volontà di potenza*

Con Nietzsche (1844-1900) tocchiamo il culmine della parabola dell'irrazionalismo e giungiamo ad un anno emblematico, quello

dell'inizio del secolo ventesimo. Da giovane è un lettore di Schopenhauer e la sua filosofia prende direttamente ispirazione da quest'ultimo, ma con un capovolgimento decisivo nelle conclusioni. Schopenhauer aveva sostenuto la mancanza di significato dell'esistenza: la vita è per lui animata da una cieca volontà di vivere, che non conduce da nessuna parte, è appunto cieca, esclude ogni finalismo. L'uomo è strumento della natura, che usa i singoli individui come marionette. La vita è priva di senso. Ne consegue il pessimismo: non è possibile progettare alcunché, non è possibile costruire un destino significativo per sé o per l'umanità. La volontà di vivere deve per Schopenhauer venir estinta superando l'inganno, e giungendo alla *noluntas*, all'esatto opposto della volontà. La volontà di vivere deve capovolgersi nel suo contrario, bisogna approdare a quello che la religiosità buddhista ha chiamato nirvana: abbandono al nulla, estinzione di ogni moto di volontà. Schopenhauer vede nella volontà di vivere il cuore della realtà, l'equivalente della cosa in sé kantiana. Attraverso il filo di Arianna del corpo, egli identifica la cosa in sé nella volontà di vivere, ma la respinge, predica il suo superamento, indica la via della sua estinzione.

Nietzsche accetta questo discorso, ma non nelle conclusioni: se la volontà di vivere è il cuore della realtà, dobbiamo accettarla con tutte le nostre forze. La volontà non deve essere smorzata, estinta, superata nella *noluntas*, bensì dev'essere fatta nostra, dev'essere accettata. Dobbiamo coincidere con la volontà di vivere, dobbiamo affermare quella che diventa così la nostra volontà di potenza, dobbiamo voler coincidere col nostro destino. Uno dei motti più pregnanti di Nietzsche è: *ego fatum*, io sono il fato, coincido col mio destino. Per Nietzsche, la forza dell'uomo sta nella coincidenza con se stesso, nell'accettazione della vita, nella "fedeltà alla terra". L'accettazione della volontà di vivere, che diventa volontà di potenza, implica una critica di tutta la cultura e la filosofia occidentali, critica a cui Nietzsche procede gradualmente, smantellando tutti i valori e i pilastri della civiltà occidentale, in quanto essa sarebbe fondata sulla rinuncia alla volontà di vivere.

La prima critica – prima sia dal punto di vista della storia della cultura, sia da quello della biografia di Nietzsche – viene rivolta alla civiltà greca. Da giovane Nietzsche era un filologo classico, un esperto della lingua e della letteratura greche; la sua prima opera importante è *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), in cui capovolge le interpretazioni correnti sul mondo greco, che erano quelle di Winckelmann e di Goethe. Qual era l'immagine del mondo greco dominante al tempo di Nietzsche, immagine che poi in fondo è sopravvissuta anche nel nostro approccio ai Greci? La civiltà greca ha raggiunto un equilibrio, un'armonia. Winckelmann esalta le opere dell'arte greca in quanto ispirano l'idea di "nobile semplicità e calma grandezza", C'è una calma grandezza nella statuaria greca, che testimonia dell'equilibrio solare raggiunto da questo popolo. Il popolo greco, secondo Winckelmann e Goethe, è vissuto nella solarità mediterranea, è riuscito a raggiungere ed esprimere l'armonia, la proporzione, la misura. L'arte greca manifesta il perfetto accordo tra l'uomo e il mondo, le perfette proporzioni della figura umana, il divino ridotto a dimensione umana, un mondo sereno, di splendore, di luce, un mondo che si può porre sotto il segno di Apollo, il dio del sole, il dio della luce. Nel respingere questa interpretazione classica, Nietzsche sostiene che ad essa è sfuggita una componente fondamentale della civiltà greca, quella dionisiaca: la civiltà greca non si sarebbe svolta soltanto sotto il segno di Apollo.

La luminosità, la solarità, sono un emblema della ragione. In tutta la cultura occidentale quando si parla di sole, di luce, in termini metaforici si intende la ragione: basti pensare all'Illuminismo. Secondo Nietzsche invece c'è stata un'altra anima greca, quella veramente vigorosa, forte, energica, originaria, che non è stata solare, bensì notturna, e non è stata legata al dio Apollo, bensì a Dioniso, il dio delle tenebre, il dio della notte, il dio dell'ebbrezza. Dioniso è l'equivalente di Bacco nella religione romana, è il dio del vino, dell'euforia, dell'ebbrezza. Nietzsche sostiene che lo spirito originario della civiltà greca è quello dionisiaco, non quello apollineo. Dioniso, in quanto dio dell'ebbrezza, è il simbolo del superamento

del *principium individuationis*, di cui aveva parlato Schopenhauer: nella sobrietà, quando prevale la ragione, si scorgono netti i confini delle cose, i limiti di ciascun individuo; nel momento dell'ebbrezza, nel momento bacchico, invece, si supera il senso del limite, si arriva a toccare più da vicino la volontà di vivere, che è qualche cosa di impersonale rispetto alla illusione dell'individualità dovuta al velo di Maja, per usare termini di Schopenhauer. Dioniso è quindi il dio della rottura del *principium individuationis*. È il dio della notte, in cui tutto è indistinto, non c'è separazione fra le cose. È il dio della musica: la musica ci rapisce a noi stessi, implica un superamento dei confini dell'individuo, dei propri limiti, come già Schopenhauer aveva sostenuto. In un modo molto suggestivo, così Nietzsche descrive il dionisiaco ne *La nascita della tragedia*:

> «Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile e soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo. La terra offre spontaneamente i suoi doni, e gli animali feroci delle terre rocciose e desertiche si avvicinano pacificamente. Il carro di Dionisio è tutto coperto di fiori e di ghirlande: sotto il suo giogo si avanzano la pantera e la tigre. Si trasformi l'inno alla "gioia" di Beethoven in un quadro e non si rimanga indietro con l'immaginazione, quando i milioni si prosternano rabbrividendo nella polvere: così ci si potrà avvicinare al dionisiaco. Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la "moda sfacciata" hanno stabilite fra gli uomini. Ora, nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maja fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria. Cantando e danzando, l'uomo si manifesta come membro di una comunità superiore: ha disimparato a camminare e a parlare ed è sul punto di volarsene in cielo danzando. Dai suoi gesti parla l'incantesimo».

Nella civiltà greca ci sono la notte, l'ebbrezza, la musica, il dionisiaco; affianco ad essi c'è il solare, c'è l'individuazione, c'è la ragione,

c'è Apollo, dio delle arti figurative, che implicano immagini ben precise, ben determinate, quelle che erano state esaltate da Winckelmann. Nell'uomo greco sono presenti tutte e due le componenti: l'individuazione e la rottura dell'individuazione, il solare e il notturno, l'arte figurativa, ma anche la musica, Apollo, ma anche Dioniso. La civiltà greca arcaica riuscì a mescolare e bilanciare questi due elementi, poi si presentò un personaggio scomodo, il quale ruppe questo equilibrio, che si era espresso al massimo livello nella tragedia. La tragedia greca di Eschilo e di Sofocle è l'espressione più alta di questa civiltà fondata sulla compresenza delle due componenti: apollinea e dionisiaca. Questo equilibrio fu rotto da Socrate. Col suo continuo dubitare, con la sua attitudine a sottoporre tutto alla critica, a ricorrere alla riflessione, a usare sempre la ragione, Socrate introdusse nella mentalità greca un elemento di distacco dalla realtà, in quanto l'uso della ragione implica pur sempre un mettere le cose a una certa distanza per poterle analizzare, una modalità opposta al coinvolgimento dionisiaco. L'influenza di Socrate si ripercosse anche sulla tragedia di Euripide, nelle cui opere i personaggi si dedicano a ragionare, a cavillare, a discutere. Con Socrate, che infetta Euripide, si rompe l'armonia di apollineo e dionisiaco della tragedia greca, si rompe l'equilibrio della personalità greca. Nasce una tendenza raziocinativa a non vivere le cose direttamente, in maniera sanguigna, immediata, ma a rifletterci sopra, a prendere le distanze, a criticare, e quindi si introduce una specie di tarlo, un elemento che indebolisce il vigore, lo spirito nativo, istintivo, che aveva fatto — secondo Nietzsche — la grandezza dei Greci, si diffonde una sorta di malattia. La Grecia classica viene vista come inferiore rispetto a quella arcaica: Nietzsche esalta soprattutto il momento delle origini, della forza, del sangue, del vigore, il momento notturno, mentre il momento del ragionamento, dell'intelletto, il momento socratico viene sminuito.

Ancora più forte è la critica a Platone, che ci avvicina al cuore del pensiero di Nietzsche. Platone è condannato ancora più aspramente di Socrate in quanto egli ha concepito il mondo delle idee, ha sovrapposto al mondo sensibile un mondo ideale, svalutando così il

mondo sensibile. Platone ha dato avvio a un gioco di rinvio all'al di là delle cose, un gioco di trascendimento che implica una svalutazione del mondo reale. Il platonismo, più del socratismo, è un ostacolo alla realizzazione dell'uomo. Socrate introduce il tarlo del dubbio, la critica, la riflessione, Platone addirittura schiaccia il mondo sensibile, il mondo delle cose, subordinandolo al mondo delle idee che si sovrappone ad esso. I valori, le idee, la perfezione, l'eternità, sono esclusi dalla realtà sensibile e vengono riferiti al mondo delle idee; il mondo sensibile è un mondo imperfetto, è un mondo di copie delle idee, quindi è una realtà da cui bisogna fuggire. Nietzsche respinge soprattutto l'affermazione platonica per cui il corpo è il carcere dell'anima. Il fatto che il mondo ideale è superiore al mondo sensibile implica che l'anima è superiore al corpo, che l'aspirazione dell'uomo dev'essere quella di liberarsi dal corpo per entrare più direttamente in contatto con l'idea. Nietzsche critica duramente la diminuzione dell'importanza del corporeo a favore dell'anima e del mondo ideale, e sostiene che il rifiuto del corpo, la priorità assegnata all'anima, all'ideale, al trascendente, a ciò che sta al di là del sensibile, è un fattore che dal platonismo passa nel cristianesimo.

Il Cristianesimo è, secondo Nietzsche, una sorta di manifestazione del platonismo. Esso ha accolto da Platone l'idea che c'è un mondo superiore a quello sensibile, un mondo spirituale ricco di valori, che implica il bene, la felicità eterna, ecc., in nome del quale viene svalutato il mondo della carne, della materia, che a questo punto è soltanto una valle di lacrime da cui bisogna liberarsi. La svalutazione del mondo sensibile in Platone ha generato la filiazione molto più robusta che è il cristianesimo, con la sua svalutazione della corporeità, della materia. Come Platone aveva detto che il corpo è il carcere dell'anima, così il cristianesimo predica con molta più energia che bisogna vivere di rinunce, evitare i piaceri corporei, puntare alla salvezza dell'anima, ma questo implica una svalutazione del mondo terreno. Tutto ciò che è trascendente, che è al di là del sensibile, tutto il soprasensibile rivalutato dal cristianesimo, porta alla svalutazione del sensibile, dell'al di qua, e implica — dice Nietzsche — una morale

da schiavi, rinunciataria, una morale che egli disdegna. Nietzsche si domanda quali siano le virtù del cristianesimo, e risponde: l'umiltà, la rinuncia, il sacrificio, cioè le virtù degli schiavi, le virtù di chi è stato sconfitto e che, essendo stato sconfitto, fa apparire virtù quelle che invece sono sue debolezze. Chi non è riuscito a raggiungere la potenza, ad accumulare ricchezza, ad esprimere la propria forza, fa diventare valori quelle che sono le cause della propria sconfitta. Il messaggio cristiano afferma che gli ultimi saranno i primi, ma questa è una morale — sostiene Nietzsche — inventata dagli ultimi, da chi ha perso, è schiacciato, è sconfitto, ed erige a valori i motivi della sua sconfitta. In che senso si tratta di una morale degli schiavi? Si può ricorrere alla favola della volpe e dell'uva di Fedro: la volpe, non riuscendo a raggiungere l'uva, iniziò a dire: "Sarà acerba, sicuramente non è molto saporita, non è importante raggiungerla". Questo è il ragionamento alla base della morale degli schiavi, o morale del risentimento, come Nietzsche la definisce. Chi non è riuscito a raggiungere potenza, potere e ricchezza, afferma che potenza, potere e ricchezza sono qualche cosa di negativo, a cui è bene rinunciare in quanto si tratta di disvalori, mentre i valori sono esattamente opposti. Tutto quanto l'uomo debole non riesce a realizzare lo definisce negativo, un disvalore, mentre trasforma invece tutto quello che ha originato la sua sconfitta in un valore morale. Questa é la genesi della morale cristiana (ma anche di quella buddhista): un capovolgimento dei veri valori, che per Nietzsche sono quelli che egli non esita a definire valori aristocratici, i valori dell'affermazione di se stessi, il riuscire a primeggiare, a dare la propria impronta alle cose; questo è virtù, nel senso che ancora gli antichi riuscivano a capire, virtù come valore. Nel mondo cristiano invece, la virtù è diventata il suo opposto, cioè la debolezza. La genesi della morale è dovuta al risentimento: ci si risente per non essere grandi e potenti, e per questo si esalta l'essere deboli ed umili.

Prima di affrontare la lettura di alcuni testi di Nietzsche vorrei mettere in rilievo che il suo ragionamento nasconde un errore decisivo. Nietzsche è oggi un pensatore di successo, viene visto come uno

dei cardini della cultura del '900 e da molte parti viene accolta la sua critica della tradizione occidentale, ma c'è nel suo metodo un vizio di fondo. Qual è questo errore? L'avere confuso il piano della genesi con il piano della validità. In *Umano troppo umano* (1878) e nella *Genealogia della morale* (1887), Nietzsche sostiene che se andiamo a ricercare qual è la genesi dei valori morali, troveremo che essa è sempre vile, bassa: l'invidia, la gelosia, l'impotenza, la debolezza, il servilismo danno luogo alle virtù. Non riesco a raggiungere l'uva che è troppo alta, la disprezzo, dico che è acerba, e che è meglio rinunciarvi: manifesto un risentimento, un'incapacità, un'impotenza, una debolezza. Le virtù sono generate da impulsi psicologici bassi, "umani, troppo umani". Nietzsche trova le radici della morale nelle pulsioni più spregevoli dell'uomo. Sostiene di voler fare il lavoro della talpa, di voler scavare per vedere che cosa c'è sotto la superficie dell'albero dei valori, e trova che le radici di quest'albero sono marce. La *Genealogia della morale* distrugge i valori mostrando come gli ideali in cui gli uomini credono sono generati da torbide passioni, da ottusi impulsi, dalla volontà di essere ammirati, dall'incapacità di primeggiare. Che cosa è grave in questa affermazione di Nietzsche? Con la svalutazione dei valori in base alla loro genesi Nietzsche ha compiuto un errore, confondendo il piano della genesi e il piano della validità, che sono distinti e separati. Questa conclusione nietzschiana ha prodotto disastri, in quanto ha alimentato un disorientamento della cultura contemporanea. Dallo scambio del piano della validità con quello della genesi si è già detto nel paragrafo su Fichte. Agli esempi già addotti se ne può aggiungere un altro forse più clamoroso: "Dicunt Omerum fuisse caecum", si dice che Omero fosse cieco. Su Omero ci sono tantissime dispute. Il nostro Vico ha sostenuto che Omero non è mai esistito, non è altro che la voce della coralità del popolo greco delle origini. Di Omero non si sa niente, ma l'*Iliade* e l'*Odissea* sono grandi poemi in cui viene raggiunto un piano eccelso di valori estetici, e in cui vengono espressi valori etici come la fedeltà, la lealtà, il coraggio, la dedizione, la sete di conoscenza, grandi moventi umani che sono ancora oggi validi e palpitanti: la genesi empirica dell'*Iliade* non è rilevante per avvertire il

valore estetico e filosofico dell'*Iliade*. Esempi ancora piú lampanti si possono trarre dalla storia della scienza, le cui conquiste sono valide a prescindere dal carattere e dai moventi dei loro scopritori. Ammesso pure, e non concesso, che la genesi dei valori sia quella che Nietzsche ha identificato, ciò non toglierebbe niente alla validità dei valori, in quanto i valori devono essere sottoposti a una analisi di carattere razionale, non a una ricostruzione empirica della loro genesi, che può al più portare a scoprire che qualcuno aveva una debolezza e l'ha fatta diventare forza: non è la ricostruzione empirica, psicologica, sociologica, storica, che conta, bensì la valutazione da un punto di vista razionale. I valori della civiltà occidentale greco-cristiana sono sicuramente, alla luce della ragione, estremamente solidi, a prescindere dalla loro possibile genesi empirica. Si deve inoltre rilevare che il valore supremo è la verità: Nietzsche, sostenendo le origini "basse" della verità e la sua sostituzione con la volontà di potenza, destituisce di ogni valore di verità le sue stesse argomentazioni, che alla luce del suo stesso pensiero diventano espressioni di una volontà di potenza particolare.

Nietzsche condanna la Grecia classica di Socrate e Platone, rifiuta il cristianesimo come morale degli schiavi, infine egli respinge il socialismo, che implica anch'esso l'atteggiamento della rinuncia, in quanto chi combatte per il socialismo pensa di operare per qualche cosa che si edificherà nel futuro: come il platonico o il cristiano rinunciano all'oggi per il domani nell'aldilà, così il socialista, il rivoluzionario, rinuncia all'oggi, sperando nel domani nell'edificazione della giustizia sociale, dell'eguaglianza, ecc. Platonismo, cristianesimo e socialismo sono accomunati dalla rinuncia all'oggi, al qui ed ora, al senso, alla materia, all'immediato, in favore di ciò che viene dopo, del trascendente. Da questa critica emerge la proposta in positivo di Nietzsche: non l'avviarsi verso una trascendenza, ma il radicarsi nel presente.

> «Enunciamola – dice Nietzsche – questa nuova esigenza: abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di cominciare a porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori, e a tale scopo è necessaria una conoscenza delle condizioni

> e delle circostanze in cui sono attecchiti, poste le quali si sono andati sviluppando e modificando (morale come conseguenza, come sintomo, come maschera, come tartuferia, come malattia, come fraintendimento; ma anche morale come causa, come terapia, come *stimulans*, come inibizione, come veleno). Non essendo esistita fino ad oggi una tale conoscenza e non essendo stata neppure soltanto desiderata, si è preso il valore di questi "valori" come dato, come risultante di fatto, come trascendente ogni messa in questione; fino a oggi non si è neppure avuto il minimo dubbio o la minima esitazione nello stabilire "il buono" come superiore in valore al "malvagio", superiore in valore nel senso di un avanzamento, di una utilità, di una prosperità in rapporto all'uomo in generale (compreso l'avvenire dell'uomo). Come? E se la verità fosse il contrario? Come? E se nel bene fosse insito anche un sintomo di regresso, come pure un pericolo, una seduzione, un veleno, un *narcoticum*, attraverso il quale a un certo punto il presente vivesse a spese dell'avvenire? Con maggior agio, forse, e con minor pericolo, ma anche con uno stile inferiore, più volgare?... così che precisamente la morale sarebbe responsabile del fatto che una in sé possibile suprema possanza e magnificenza del tipo uomo non è mai stata raggiunta? così che proprio la morale sarebbe il pericolo dei pericoli?».

La morale potrebbe essere un narcotico, che invece di permettere all'uomo di scatenare tutte le sue forze, di concentrare tutte le sue energie nel presente, gli fa operare un rinvio, cioè lo spinge a rinviare tutte le speranze e tutte le aspettative in un aldilà, paradiso o socialismo che sia. L'uomo in questo modo si indebolisce, si narcotizza, si avvelena e non esprime la sua "possanza" e la sua "magnificenza".

> «Ma vi siete mai chiesti abbastanza voi, a quanto caro prezzo si è fatto pagare l'innalzamento di ogni ideale sulla terra? Quanta realtà dovette sempre essere a tale scopo calunniata e disconosciuta, quanta menzogna santificata, quante coscienze sconvolte, quanta "divinità" sacrificata ogni volta? Affinché un santuario possa essere eretto, un santuario deve essere ridotto in frantumi: è questa la legge, mi si indichi il caso in cui non è adempiuta!... Noi uomini moderni, noi siamo gli eredi di una millenaria vivisezione della coscienza e di una tortura da bestie rivolta contro

> noi stessi: abbiamo in tutto ciò il nostro più lungo esercizio, forse la nostra vocazione da artisti, in ogni caso il nostro affinamento e pervertimento del gusto. Troppo a lungo l'uomo ha considerato le sue tendenze naturali con un "cattivo sguardo", cosicché queste hanno finito per congiungersi strettamente in lui con la "cattiva coscienza". Sarebbe in sé possibile un tentativo opposto, ma chi è abbastanza forte per questo? Vale a dire quello di congiungere indissolubilmente con la cattiva coscienza le tendenze innaturali, tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale, insomma gli ideali esistiti sino ad oggi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo».

La morale della volontà di potenza di Nietzsche nel suo aspetto propositivo è enigmatica, sembrerebbe che essa debba consistere nel contrario della morale da schiavi: sono stati compressi il senso, l'istinto, la natura, l'animale, sembrerebbe che debbano essere ora valutati positivamente proprio il senso, l'istinto, la natura.

Nietzsche ha avuto un crollo mentale nel 1889. Aveva manifestato già in precedenza sintomi di una follia, che esplose quando abbracciò un cavallo nella città che prediligeva, Torino, e si mise a parlare con questo cavallo che era stato percosso dal suo padrone. Fino al 1900 egli è vissuto in una situazione molto delicata: era malato di mente e la sorella, Elisabeth Förster Nietzsche, mise quest'uomo geniale al centro di una sorta di rituale di visite di persone che si recavano a trovarlo, curiose di conoscere il genio. Soprattutto però Elisabeth compì un'operazione molto grave. Prima dell'esplodere della follia, Nietzsche aveva steso appunti per un'opera che si proponeva di intitolare *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*. Quest'opera egli non l'ha mai potuta portare a compimento, ma la sorella ne ha raccolto i frammenti ed ha fatto stampare nel 1906 un libro intitolato: *La volontà di potenza*, libro che Nietzsche non ha mai chiuso, non ha mai considerato completato. Quest'opera, in cui si delinea più nettamente la parte propositiva della filosofia di Nietzsche, è un libro quindi mai scritto in quanto tale, che si è prestato alla strumentalizzazione da parte del nazismo, in quanto vi

viene rivendicata la volontà di potenza, la volontà affermativa; ma volontà affermativa di quali contenuti? Di qualunque contenuto sia presente nella vitalità dell'individuo. Quest'opera conteneva frasi in cui si accenna al superuomo come un uomo forte, biondo, con gli occhi azzurri, e i nazisti sostennero che il superuomo coincideva con l'uomo ariano che le teorie razziste di Rosenberg e di Hitler cercavano di individuare. I nazisti strumentalizzarono Nietzsche, o meglio strumentalizzarono il Nietzsche della *Volontà di potenza* deformato dalla operazione editoriale arbitraria della sorella.

Oltre che in quest'opera postuma, così purtroppo storpiata, nelle opere date da Nietzsche alle stampe viene predicato comunque che bisogna abbattere tutto ciò che ha ostacolato l'istinto, il senso, l'animalità. Tutte le aspirazioni al trascendente hanno costituito l'anti-senso, l'anti-istinto, l'anti-natura, l'anti-animale. Nietzsche si domanda:

> «A chi rivolgersi oggi contro tali speranze e rivendicazioni? ... Avremmo contro di noi proprio gli uomini buoni; inoltre, come è ovvio, i pigri, i pacificati, i vanitosi, i sognatori, gli stanchi. ... Che cosa offende più a fondo, che cosa divide più radicalmente se non dare a conoscere un po' di quel rigore e di quella sublimità con cui trattiamo noi stessi? E d'altro lato, con quanta compiacenza e amorevolezza ci viene incontro il mondo, non appena ci comportiamo come tutti e come tutti ci "lasciamo andare"! ... Ci vorrebbe, per quella meta, una specie di spiriti diversa da quelli che sono proprio in quest'epoca verosimili: spiriti fortificati da guerre e vittorie, per i quali la conquista, l'avventura, il pericolo, il dolore, sono diventati addirittura un bisogno: ci vorrebbe, per tutto questo, l'abitudine all'aria tagliente delle altitudini, alle peregrinazioni invernali, a ghiaccio in montagna in ogni senso, ci vorrebbe, detto in breve e malamente, appunto questa grande salute! ...».

L'uomo schiacciato dalla morale dev'essere superato, dev'essere sostituito da un uomo fortificato dal pericolo e dal dolore, abituato a convivere con il pericolo e con il dolore: anche questo è molto ambiguo.

La tendenza platonico-cristiana viene da Nietzsche chiamata "ni-

chilismo". Qui si presenta un problema terminologico: "nichilismo" viene dalla parola *nihil*, che in latino significa niente; quindi nichilismo significherebbe filosofia del niente, filosofia dell'annientamento di tutto, filosofia della negazione totale della realtà. Questo termine, coniato nella prima metà del Settecento in riferimento alla filosofia di Democrito, era entrato in moda proprio quando Nietzsche era giovane, diffuso nella cultura europea grazie a due grandi romanzieri russi: Turgenev e Dostoevskij. Intorno al 1860, in Europa si diffonde questo termine. Nel famoso romanzo *Padri e figli* di Turgenev il protagonista è un nichilista. Turgenev dipinge la figura del nichilista in maniera bonaria: è un tipo che irride a tutti i valori, che prende tutto in maniera superficiale, che non ha alcun punto di riferimento, ma viene presentato in una maniera sostanzialmente positiva. I nichilisti compaiono anche in grandi romanzi di Dostoevskij, per esempio nell'*Idiota*, ma con un connotato negativo, riferito a persone che appunto sono disposte anche a distruggere la realtà per le loro idee fantastiche, sono mistici scontenti della realtà, i quali vogliono annientare, distruggere il mondo come esso è fatto adesso, lo vogliono annichilire per creare un nuovo mondo, che è un mondo nato dalla loro fantasia, ma sono in qualche modo invasati da un ideale religioso di una nuova umanità. Nietzsche riprende il termine nichilista, ma dice di usarlo in un senso diverso da quello della città di San Pietroburgo, vuol dire cioè diverso da quello di Dostoevskij: 'Il mio nichilismo non ha niente a che fare con una nuova religione, con le illusioni di poter creare una palingenesi, una riforma, una nuova nascita del mondo, il mio nichilismo è la presa d'atto dell'annientamento della vita e dell'annientamento di tutti i valori'. Nietzsche si fa banditore del nichilismo, ma nel senso di una diagnosi dalla malattia dell'umanità europea. Questo comporta un problema: Nietzsche si vede come un nichilista, ma non nel senso che egli sia banditore del nichilismo, portatore della bandiera del nichilismo. Come un medico, egli ha fatto una diagnosi: l'Occidente è entrato in uno stato morboso, in uno stato di malattia a seguito della sua continua negazione della vita; avendo rifiutato la vita in tutta la sua storia, adesso

l'Occidente si è isterilito, ha capito che anche il surrogato della vita, cioè i valori, sono qualche cosa di fittizio e a questo punto non crede più in niente; si prepara quindi un periodo caratterizzato dalla morte di tutti i valori; tutti i valori sono incardinati in Dio, Dio è il perno intorno a cui ruotano tutti i valori: entrati nell'età del nichilismo siamo entrati nell'età della morte di Dio. Nietzsche è il profeta che viene ad annunciare questo annientamento dei valori. Si può invece rinfacciare a Nietzsche di essere un nichilista nel senso che appunto egli stesso pretende di scardinare tutti i valori e di annientare tutti i punti di riferimento del pensiero occidentale.

Nietzsche si interpreta come un profeta, che annuncia la morte di Dio; il risultato di questa morte, le conseguenze della morte di Dio, quindi del nichilismo totale – egli sostiene – si vedranno nei prossimi due secoli. Trovo che questa affermazione profetica di Nietzsche sia molto significativa; Nietzsche è morto nel 1900; quindi, nel suo delirio profetico, i frutti del nichilismo, cioè del giungere alle sue estreme conseguenze del crollo dei valori e della morte di Dio, si sarebbe visto secondo lui nel Novecento e nel secolo attuale. In una pagina letterariamente molto pregevole de *La gaia scienza* (1882) Nietzsche scrive:

> «Non avete mai sentito parlare di quell'uomo pazzo che, in pieno mattino, accese una lanterna, si recò al mercato e incominciò a gridare senza sosta: "Cerco Dio! Cerco Dio!". Trovandosi sulla piazza molti uomini non credenti in Dio, egli suscitò in loro molta ilarità. Uno disse: "L'hai forse perduto?" e altri: "S'è smarrito come un fanciullo? Si è nascosto in qualche luogo? Ha forse paura di noi? Si è imbarcato? Ha emigrato?", così gridavano, ridendo fra loro. L'uomo pazzo corse in mezzo a loro e fulminandoli con lo sguardo gridò: "Che ne è di Dio? Io ve lo dirò. Noi l'abbiamo ucciso – io e voi! Noi siamo i suoi assassini! Ma come potremmo farlo? Come potemmo bere il mare? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che facemmo sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa, ora? Dove andiamo noi, lontani da ogni sole? Non continuiamo a precipitare: e indietro e dai lati e in avanti? C'è ancora un altro e un basso? Non andiamo forse errando in un infinito nulla? Non ci culla forse lo spazio vuoto? Non fa sempre più freddo? Non è sem-

> pre notte, e sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno? Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come troveremo pace, noi più assassini di ogni assassino? La grandezza di questa cosa non è forse troppo grande per noi? Non dovremmo divenire Dèi noi stessi per esserne all'altezza? Mai ci fu fatto più grande, e chiunque nascerà dopo di noi apparterrà per ciò stesso a una storia più alta di ogni altra trascorsa... Vengo troppo presto, non è ancora il mio tempo. Questo evento mostruoso è tuttora in corso e non è ancora giunto alle orecchie degli uomini. Per essere visti e riconosciuti lampo e tuono hanno bisogno di tempo, la luce delle stelle ha bisogno di tempo, i fatti hanno bisogno di tempo anche dopo essere stati compiuti. Questo fatto è per loro ancor più lontano della più lontana delle stelle e tuttavia sono loro stessi ad averlo compiuto!».

Gli uomini hanno ucciso Dio, hanno perso i valori o meglio li stanno perdendo, non credono più in niente, precipitano senza una prospettiva. Le conseguenze dell'annichilamento, dell'annientamento di Dio e di tutti i valori si vedranno soltanto nelle generazioni future. Va sottolineato, tra l'altro, che Nietzsche non afferma l'ateismo, ma analizza un fenomeno storico: gli uomini prima avevano prospettive, avevano punti di riferimento, avevano uno scopo della loro esistenza, avevano valori a cui si ispiravano e il rannodo dei punti di riferimento era la religione, era Dio; adesso essi hanno ucciso Dio, vale a dire che storicamente gli uomini hanno perso questo punto di riferimento e ancora non si rendono conto di che cosa accadrà in conseguenza di questo. Il profeta, Nietzsche, che si identifica col profeta Zarathustra, lascia intravedere che verrà una nuova epoca, i cui contorni non sono chiari, in cui sembra quasi che l'uomo si debba sostituire a Dio, ma naturalmente non potrà essere l'uomo avvilito, l'uomo debole, l'uomo malato di cui Nietzsche fa la diagnosi, sarà un uomo diverso, un uomo dell'avvenire, sarà un superuomo. In sostanza il pensiero di Nietzsche si pone come una diagnosi della fine e della decadenza dell'Occidente. L'Occidente è stato roso, è stato indebolito da una malattia; questa malattia, che è il nichilismo, è giunta alle estreme conseguenze, siamo arrivati a una fase transitoria.

Ci saranno due secoli che produrranno i risultati ultimi della morte di Dio, dopo di che si assisterà alla nascita di qualche cosa di diverso, del superuomo.

Nietzsche chiama "nichilismo" la tendenza della civiltà occidentale a creare valori trascendenti, in quanto questi a lungo andare, secondo lui, vengono smascherati, e chi li vede cadere si trova di fronte al vuoto, si trova di fronte al nulla, quindi si genera la sfiducia nei valori e il loro annientamento. Secondo Nietzsche, proprio perché i valori sono falsi, ad un certo punto vengono smascherati e crollano, si annichilano. Egli stesso compie un'opera di smascheramento del falso fondamento dei valori. I valori crollano, e gli uomini si trovano di fronte al nulla, precipitano, senza sapere verso dove stiano precipitando. Ora invece, da un punto di vista esterno a Nietzsche, il nichilista è proprio lui, che disprezza tutti i valori, la filosofia nichilistica è proprio la filosofia nietzschiana. Egli sostiene che il nichilismo è una conseguenza della debolezza, della falsità su cui sono fondati i valori occidentali.

> «Il nichilismo, come stato psicologico subentra di necessità, in primo luogo, quando abbiamo cercato in tutto l'accadere un "senso" che in esso non c'è ....sicché alla fine a chi cerca viene a mancare il coraggio. Il nichilismo è allora l'acquistar coscienza del lungo spreco di forze, il tormento dell'"invano", l'insicurezza, la mancanza dell'occasione di riposarsi in qualche modo, di tranquillizzarsi su qualcosa ancora, la vergogna di fronte a se stessi, come se ci si fosse troppo a lungo ingannati... Quel senso potrebbe essere stato: l'"adempimento" di un supremo canone morale in tutto l'accadere, l'ordine morale del mondo; o l'accrescimento dell'amore e dell'armonia nei rapporti fra gli esseri; o l'avvicinamento a uno stato universale di felicità; o anche il dirigersi verso uno stato universale del nulla, una meta è ancor sempre un senso».

Gli uomini si sono dati i più vari scopi: dal progresso, al nulla stesso; il nichilismo nasce quando cadono le braccia perché non c'è nessun senso, non ci si sta muovendo verso niente. Quale rimedio vede Nietzsche? Non bisogna comportarsi come se si fosse in cam-

mino verso una meta, che sta oltre il presente, ma ci si deve radicare in ogni singolo momento: l'atteggiamento giusto sarà quello di non rinviare, ma di cogliere l'istante, non di vivere nel futuro o nel passato, bensì nel presente.

Una forte critica è rivolta da Nietzsche al senso storico: i suoi nemici sono quindi Socrate, Platone, il cristianesimo, il socialismo e ogni atteggiamento di carattere storicistico. Nietzsche ha scritto un saggio intitolato *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. La storia è dannosa per la vita, in quanto implica il rivolgersi al passato invece di concentrarsi nel presente. Il proiettarsi nel futuro del cristiano o del socialista è negativo in quanto gli toglie forza per il presente, il senso storico proietta nel passato e anch'esso sottrae forza per il presente; bisognerà quindi vivere in maniera non storica. Nietzsche esalta il dimenticare. È importante dimenticare, il dimenticare dà forza: se sono troppo legato dai ricordi vengo bloccato. Viene in mente che Hitler in *Mein Kampf* sostiene che le masse sono molto propense a dimenticare, e l'uomo politico scaltro deve approfittare della tendenza delle masse a dimenticare subito qualunque cosa. Contro Nietzsche, dobbiamo pensare che il senso storico sia una forza dell'uomo. Non a caso a Hitler faceva comodo un'umanità priva di senso storico.

> «I supremi valori, per servire i quali l'uomo dovrebbe vivere [...] questi valori sociali sono stati edificati al fine di rafforzarne il tono, sopra l'uomo, quasi fossero comandamenti di Dio, come "realtà", come mondo "vero", come speranza e mondo futuro».

Si riferisce al socialismo, dice che caduta la trascendenza cristiana è nata un'ipotesi di come l'uomo dovrebbe vivere in un regno futuro di giustizia, un mondo futuro.

> «Ora che si fa chiara la meschina derivazione di tali valori, l'universo ci appare perciò divenuto privo di valore, "privo di senso", ma questo è solo uno stato intermedio».

È come se Nietzsche dicesse: 'Siamo nell'epoca del nichilismo,

sono crollati i valori, ma questa situazione è solo una situazione intermedia in quanto io, Nietzsche, vi annuncio che sta per nascere un altro tipo di uomo, un uomo completamente diverso, che non si limita al negativo, a dire no alla vita, ai valori che schiacciano l'esistenza e l'immediatezza, ma afferra il presente, il momento fuggente e tende realizzarsi tutto subito'. Questo uomo che Nietzsche-Zarathustra non vede ancora, ma di cui sente che sta per arrivare, di cui si dice il profeta, è il superuomo.

La parte propositiva del pensiero di Nietzsche culmina nella teoria del superuomo. Che cos'è il superuomo? È un problema definirlo. C'è un netto scarto tra l'uomo della civiltà occidentale, abituato alla rinuncia, e il superuomo. Il superuomo non è ben delineato per il fatto che non nasce dialetticamente, per usare i termini hegeliani e marxiani, da una trasformazione del presente: mentre per Marx il socialismo nasce dal capitalismo per contraddizione interna, per Nietzsche, come per tutti gli irrazionalisti, da una situazione all'altra c'è un salto netto. Nietzsche, come Kierkegaard, come Schopenhauer, non si fonda sulla logica dialettica, bensì sulla logica binaria dicotomica, a due termini: o una cosa o un'altra. È come se dicesse: 'Il superuomo è semplicemente l'opposto dell'uomo, c'è tra l'uomo e il superuomo la stessa differenza che c'è tra l'uomo e la scimmia. Sono cose diverse: un superuomo non scaturisce dall'uomo, esso è un'altra cosa rispetto all'uomo'. Nietzsche rifiuta la mediazione dialettica di stampo hegeliano, anzi considera Hegel il peggior esponente dello storicismo, rinnega la dialettica, ma rifiutando la dialettica respinge la mediazione e deve dire che il superuomo è semplicemente l'opposto dell'uomo: l'uomo è rinunciatario mentre il superuomo sarà affermativo. Quale sarà il carattere di questo essere superiore all'uomo? Sarà un uomo radicato nel presente, che non indebolirà le proprie energie vitali volgendosi al passato, o proiettandosi nel futuro. Alla teoria del superuomo è connessa la teoria dell'eterno ritorno dell'identico: il tempo non ha una direzione di sviluppo come in Fichte oppure in Hegel: non c'è una crescita, non c'è un progresso, bensì l'eterno ritorno dell'identico. Il tempo è come una clessidra che

si gira continuamente e in cui gli stessi granelli di sabbia vanno su e giù alternativamente. L'eterno ritorno dell'identico implica che non c'è né passato né futuro, ma conta soltanto il presente. Il presente è tutto, e il presente coincide con l'eternità.

Leggiamo da *Così parlò Zarathustra* (1885) accenni a quello che potrà essere il superuomo. Non a caso Nietzsche ricorre a una immagine per cui Zarathustra, un profeta, viene ad annunciare in termini vaghi un'epoca futura.

> «Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna».

Tra il superuomo e l'uomo ci sarà la stessa differenza che c'è tra l'uomo e la scimmia: come noi guardiamo alla scimmia con compatimento, in quanto ci assomiglia, ma è un essere inferiore a noi, è una smorfia di uomo – dice Nietzsche –, così il superuomo vedrà l'uomo come qualche cosa di inferiore: l'uomo possiede qualche tratto del superuomo, ma non è pienamente superuomo, come la scimmia sembra adombrare l'umanità, ma non è umana.

> «Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia. E il più saggio tra voi non è altro che un'ibrida disarmonia di pianta e spettro. Voglio forse che diventiate uno spettro o una pianta? Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovra terrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio».

Vale a dire: vi avvelenano; l'ultima parola d'ordine di Nietzsche

è la fedeltà alla terra. Bisogna evitare ogni trascendenza, bisogna vivere nell'immanenza, essere fedeli alla nostra dimensione corporea e terrestre.

> «Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire! Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra! [...] L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo. Un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrividire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto».

Da una parte sostiene che bisogna sempre accettare il presente e quello che c'è, non vedere mai le cose nel loro sviluppo, dall'altra afferma che addirittura tutta la dimensione umana dev'essere vista come una transizione, un'epoca di passaggio.

> «Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione. Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva».

Nietzsche ricorre alla metafora, propria della poesia: l'uomo diventa una freccia verso il superuomo, ma da un punto di vista razionale, filosofico, non ci si può accontentare di immagini poetiche come la freccia che sta viaggiando, come il tramonto che prepara un nuovo giorno, e così via. Circa il superuomo Nietzsche resta nel vago: è poeticamente suggestivo, ma filosoficamente insignificante. D'altra parte Benedetto Croce ha rilevato che Nietzsche è più poeta che filosofo.

Le teorie superomistiche di Nietzsche incontrarono un grande favore nella cultura del decadentismo europeo. Anche in Italia eb-

bero un grande accoglimento. Il più grande degli imitatori italiani di Nietzsche (così è stato definito) fu Gabriele D'Annunzio. C'è però una differenza fondamentale tra il superuomo di Nietzsche e quello di D'Annunzio, in quanto il superuomo di Nietzsche si caratterizza per l'essere un personaggio sanguigno, affermativo, che vuol essere potente, forte, è un individuo che scarica tutte le sue energie in ogni momento, che si realizza tutto immediatamente nel presente. Da tutte le espressioni in cui Nietzsche parla del superuomo si ricava che esso implica un'espressione di energie molto maggiore, più concentrata che nell'uomo. Il superuomo di D'Annunzio invece è un superuomo estetico, è un superuomo estenuato. La differenza tra uomo e superuomo in Nietzsche consiste nel fatto che il superuomo è capace di affermare tutte le proprie energie in un momento, è un essere sanguigno, è una freccia che si proietta. Invece il superuomo di D'Annunzio è un individuo estenuato dalla sua stessa sensibilità: la sua superiorità rispetto agli altri consiste nel fatto che è più sensibile degli altri, che ha più capacità di godimento estetico rispetto agli altri. Il superuomo di D'Annunzio è il Claudio Cantelmo de *Le vergini delle rocce*: un individuo che si distacca dalla massa, che non vuole bere dove beve il gregge, come dice con disprezzo: la distanza tra lui e il gregge consiste nel fatto che l'uomo normale non riesce ad avere sensazioni raffinate, ad avere un senso raffinato, egli invece ha orecchie più sensibili, ha uno sguardo più acuto, è più capace di cogliere le sfumature; la sua superiorità consiste in una capacità maggiore di godere tutte le *nuances*, le sfumature, che sfuggono all'uomo comune. Il superuomo dannunziano si fa prendere da sensazioni che lo incantano, lo affascinano, lo rapiscono, lo bloccano: è estenuato dalla sua stessa raffinatezza. Per prendere un esempio basti pensare a *La pioggia nel pineto*, che è un'espressione di questa mentalità: per un uomo comune la pioggia nel cadere non produce sensazioni particolari, invece per D'Annunzio, per il superuomo estetico, ogni goccia che cade produce un rumore diverso, genera una sensazione diversa, e il poeta, il superuomo si distacca dalla massa in quanto è capace di cogliere sensazioni raffinate, differenziate, che sfuggono all'uomo

comune. Inoltre il superomismo di Nietzsche è proiettato nel futuro: il superuomo non è venuto ancora, non è ancora nato. Zarathustra è il profeta di un superuomo che verrà a dare inizio a una nuova epoca dell'umanità: il superuomo è il futuro. Nel superomismo dannunziano c'è il culto della bellezza e del passato: il superuomo è colui che sa cogliere meglio la bellezza, che sa meglio percepire le sfumature, che sa meglio scorgere le armonie che l'uomo normale non vede, ma per D'Annunzio c'è stata un'epoca in cui tutto questo è stato presente: l'epoca classica, l'epoca romana. Roma è stata "la madre della bellezza", il superuomo dannunziano per realizzarsi deve volgersi al passato, alla grandezza di Roma, che è stata un'espressione del superomismo, nel senso che è stata una civiltà della forza e della bellezza. Mentre il superuomo di Nietzsche sarà l'uomo del *futuro*, il superuomo di D'Annunzio ha un modello nel *passato*, nella grandezza di Roma: la bellezza è stata generata da Roma: quindi il superuomo dannunziano deve guardare al passato.

In conclusione si può dire che Nietzsche è un filosofo soprattutto distruttivo, (egli stesso sostiene di praticare una filosofia "a colpi di martello"), in cui la *pars destruens* ha un enorme sviluppo rispetto alla *pars costruens*: se vogliamo, tutti i filosofi da Socrate con il suo dubbio, per passare a Cartesio, a Kant, a Hegel, a Marx, presentano sempre da una parte un elemento di critica, una *pars destruens*, e dall'altra una *pars costruens*, una proposta, un elemento costruttivo. Direi che in Nietzsche la *pars costruens* è enormemente sovrasviluppata rispetto alla *pars costruens*. La parte distruttiva ha il sopravvento in quanto questa filosofia presenta come unico sbocco positivo l'affermazione della volontà di potenza. In questo si manifesta una notevole debolezza del pensiero di Nietzsche: per Nietzsche tutta la storia è stata una storia di progressivo annientamento della vitalità in nome di valori che sono falsi, ma tutto questo evidentemente deve essere frutto della volontà di potenza, perché se la volontà di potenza è il cuore della realtà, tutte le manifestazioni del nichilismo di cui abbiamo parlato, che ha portato all'annientamento della vita, paradossalmente per lui sono espressioni della volontà di potenza.

Nietzsche è contraddittorio: tutte queste manifestazioni che sono da respingere, che hanno ammalato l'uomo, che lo hanno devitalizzato, sono esse stesse frutto della volontà di potenza.

Thomas Mann, che pure parla di Nietzsche con ammirazione e rispetto, rileva che due sono gli errori che turbano il pensiero di Nietzsche e gli diventano fatali. Il primo è un completo fraintendimento del rapporto fra istinto e intelletto, «come se quest'ultimo avesse un pericoloso predominio e non ci fosse piú tempo da perdere per salvar l'istinto dal suo prepotere. Se si pensa come nella maggior parte degli uomini la volontà, l'istinto, l'interesse dominano e assoggettano completamente la ragione, il sentimento del giusto, allora l'opinione che si debba dominar l'intelletto con l'istinto appare qualche cosa di assurdo». Il secondo errore di Nietzsche è di «porre su un piano totalmente sbagliato il rapporto fra la vita e la morale, trattandolo come un contrasto», mentre «l'etica è bastone e sostegno della vita e l'uomo morale un vero cittadino della vita». E, proseguendo la sua analisi della critica nietzschiana della morale, Thomas Mann nel saggio *La filosofia di Nietzsche*, apparso poco dopo la fine della seconda guerra mondiale, scrive:

> «Quel che egli soprattutto rimprovera al cristianesimo è di aver tanto elevato l'importanza dell'individuo, così che non si poteva piú sacrificarlo. Ma la specie, egli dice, si conserva solo con il sacrificio dell'individuo, e *Cristianesimo* è principio antitetico a *selezione*. Il cristianesimo ha effettivamente abbassato e indebolito per secoli, fino a Nietzsche, la forza, la responsabilità, l'alto dovere di sacrificare uomini e ha impedito la nascita di quella energia della grandezza che "educando o annientando milioni di uomini mal riusciti forma l'uomo futuro e non perisce sotto il peso del dolore che essa stessa crea". Chi ha avuto recentemente la forza di assumersi questa responsabilità? Chi si è impudentemente attribuito quella grandezza e ha adempiuto, senza esitare, l'alto dovere di compiere ecatombi di uomini? Una marmaglia di piccoli borghesi megalomani alla cui vista Nietzsche sarebbe stato subito assalito dal piú grande accesso della sua emicrania».

IV

RIPRESE E AMPLIAMENTI DELLA RAZIONALITÀ FRA OTTOCENTO E NOVECENTO

1. *Bertrando e Silvio Spaventa: gli Hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario*

La Rivoluzione francese, con la quale, come osservò Hegel, «l'uomo ha posto le fondamenta nel proprio pensiero e costruisce la realtà a immagine di questo pensiero», aveva dato un colpo decisivo alla feudalità e aveva affermato, con gli ideali di uguaglianza e libertà, la centralità dello Stato; essa aveva però ben presto mostrato i propri limiti, legati alla pretesa di calare ideali astratti nella realtà. Kant, che segna il culmine dell'Illuminismo, può essere considerato il filosofo del limite: nonostante l'innovazione apportata con il criticismo, che sposta l'attenzione della filosofia dall'oggetto al soggetto, per lui l'uomo rimane prigioniero della propria soggettività, in frattura con il tutto. Gli idealisti tedeschi superano il dualismo kantiano e danno vita allo sviluppo di un pensiero più avanzato, in cui è affermata la possibilità di cogliere l'infinito attraverso una ragione non più analitica e astratta, bensì sintetica e dialettica.

> «La tendenza dei nostri giorni è quella di dare giusto valore alla ragione, di conoscere Iddio, di fare che lo spirito sappia di se stesso»,

così Hegel riafferma la centralità dell'uomo e le sue possibilità di

conoscenza illimitata della realtà. Nel sistema hegeliano si armonizzano il particolare e l'universale, questo

> «subordina a sé i singoli e li necessita, ma solo così gli individui realizzano il loro fine immanente, che è lo Stato stesso, a cui devono essere subordinati anche i fini della famiglia e della società civile».

L'individuo, isolato dalla organizzazione storica della società, è astratto; e lo Stato non è una somma di volontà individuali, bensì uno spirito vivente, la ragione incarnata in un'istituzione che non può e non deve sottostare agli arbitri delle forze e delle opinioni individuali.

> «L'essenza dello Stato è la legge, non la legge del più forte, dell'arbitrio, della 'generosità naturale', ma la legge della ragione, nella quale ogni essere ragionevole può riconoscere la sua propria volontà ragionevole»,

come scrive Eric Weil, eminente studioso di Hegel, nel suo *Hegel e lo Stato*. Lo Stato non è il soffocamento della libertà, non mira cioè ad affermare il primato di un'autorità opposta ai singoli, ma, al contrario, è la piena realizzazione di essi, giacché è un'istituzione non esterna all'individuo, ma anzi è essa che gli consente di vivere moralmente e di realizzare concretamente le proprie aspirazioni di uomo pensante.

Prosegue Weil:

> «La libertà può essere enunciata solo dallo Stato: è esso che è o non è realizzazione della libertà: la libertà dell'individuo in quanto questi si rifiuti di riconoscere l'universale e l'oggettività della legge, in quanto voglia mantenersi nella propria individualità soltanto soggettiva, non è nient'altro che arbitrio».

Lo Stato dunque non si limita alla sola organizzazione politica di un popolo. Hegel si scontra con tutta la tradizione liberale europea e con la sua concezione dello Stato con funzione esclusivamente ne-

gativa, esterna, che cioè si limita a regolare e controllare gli interessi particolari degli individui. Per Hegel nello Stato è incarnato lo spirito del popolo, «la sua autocoscienza circa la propria verità e il proprio essere, circa ciò che, in generale, ha per esso valore di verità». Lo Stato è l'incarnazione dell'assoluto, ossia la realizzazione della ragione nella massima istituzione possibile. Si può stabilire un parallelo tra natura e politica: come infatti la ragione è nel reale, per cui tutta la natura è conoscibile in quanto basata su strutture logiche, così essa è presente anche nella coscienza umana e nelle sue realizzazioni, sicché il campo dell'agire umano non è affidato al caso. L'uomo, nell'ambito politico, è creatore di una "seconda natura", e sente le leggi morali come sua propria essenza. Hegel supera l'astrattismo della morale kantiana: negando alla morale soggettiva valore di morale universale, in quanto la volontà morale è solo volontà particolare, egli afferma che il bene e la libertà sono già realizzati nel mondo concreto:

> «L'individuo non entra in uno spazio morale vuoto, non si trova dinnanzi a una materia del dovere che prende forma solo mediante la sua azione».

Per questo si può parlare dello Stato come realizzazione dell'idea etica: lo Stato è la volontà dell'uomo in quanto vuole ragionevolmente, in quanto vuole la volontà libera. L'individuo cessa di essere particolare, ma, grazie alla sua coscienza, aderisce a un sistema nel quale vede realizzato l'universale: allo stesso tempo, lo Stato rifiuta la coscienza morale come sapere soggettivo, e fa valere il diritto dell'oggettività.

La ripresa e lo sviluppo della dottrina di Hegel furono realizzati nella seconda metà dell'Ottocento dagli "Hegeliani di Napoli", fra cui spicca la figura di Bertrando Spaventa (1817-1883), il quale compì lo sforzo di riagganciare la cultura filosofica italiana all'idealismo tedesco. Egli potè così dar vita a una dottrina rivoluzionaria finalizzata alla costruzione dello Stato unitario in Italia, recuperando in Hegel lo spirito progressista che invece era stato spesso travisato o trascurato. Il movimento hegeliano in Italia, di cui Spaventa fu il principale promotore, costituì un momento decisivo per la integra-

zione del pensiero filosofico italiano con quello europeo: se fino ad allora Hegel era stato argomento di discussioni accademiche e di studio fra i dotti, con Bertrando Spaventa l'hegelismo entrò a Napoli in una fase nuova, scese nel vivo delle questioni del tempo, divenne alimento di vita morale e stimolo all'azione pubblica, e svolse un ruolo di grande importanza storica, un ruolo rivoluzionario. La figura di Bertrando Spaventa si inserisce in un clima di grandi fermenti ideali. Antonio Labriola, che fu il suo discepolo più originale, definì il suo professore, "un rivoluzionario", anche se poi aveva accettato la soluzione monarchica della questione italiana, e un "filosofo", perchè, come scrive Eugenio Garin,

> «i filosofi sono i precursori della rivoluzione, e l'opera loro, se sono filosofi davvero, è essenzialmente rivoluzionaria»; un hegeliano che aveva ritrovato il senso della tradizione filosofica nazionale; uno storico che era stato capace di cogliere il nesso del Rinascimento con Vico, e il posto di Vico nello svolgimento europeo; un pensatore che aveva affrontato con rigore la sfida del Positivismo e il confronto fra indagine scientifica speciale e riflessione filosofica».

La speculazione politico-filosofica di Betrando Spaventa nasce dalla critica, mossa insieme con il fratello Silvio, alla storiografia protestante e al Guizot, capo dei dottrinari e monarchico-costituzionali francesi, che ebbe grande diffusione a Napoli negli ambienti liberali nella prima metà dell'Ottocento: infatti, per costoro, come prosegue Garin,

> «il progresso dell'uomo moderno e della civiltà, la lotta per l'emancipazione e la libertà dello spirito hanno trionfato solo nei paesi toccati dalla Riforma protestante; nelle nazioni cattoliche la cultura e la civiltà sono rimaste irrimediabilmente estranee allo spirito moderno e condannate all'inerzia spirituale e all'oppressione civile».

L'affermarsi di tale posizione, riduttiva per l'Italia, induceva la maggior parte dei liberali cattolici, primo fra tutti Vincenzo Gioberti, a rifiutare il tentativo rivoluzionario e a ricercare la soluzione

al problema dell'unità attraverso la collaborazione e l'armonia tra gli Stati italiani e la Chiesa. In opposizione a questa tendenza, che mirava a ridurre la cultura filosofica italiana al provincialismo e al municipalismo, ponendo un invalicabile muro tra il pensiero nazionale e quello europeo, Bertrando Spaventa compì lo sforzo opposto, rinnegando l'esclusione dalla modernità dell'Italia, che pure era un paese cattolico e non toccato dalla Riforma. Egli rivalutò l'enorme contributo dato alla formazione e allo sviluppo della cultura europea da parte di Bruno, Campanella e Galileo. Scrive ancora Garin:

> «La cultura moderna ha verso la filosofia italiana un debito enorme. Il problema è che mentre in Europa il nuovo pensiero è divenuto spirito pubblico, istituzioni civili, Stato, costume, legge, in Italia la Chiesa cattolica ha impedito che analogamente si sviluppassero la cultura e la società. Tutto il movimento filosofico, che oggi agita popoli interi, è venuto ugualmente operato nel nostro paese dall'individuo filosofo, letterato, pensatore: però là quel movimento prende forma e organizzazione pubblica; qui resta segreto sotto la forma antica, in guardia di persecuzioni, tormenti e povertà».

Spaventa individuò un "circolo", una circolazione, una continuità tra lo spirito culturale del Rinascimento italiano e il nuovo spirito nazionale che, grazie a Vincenzo Gioberti e Antonio Rosmini, si riagganciava al pensiero tedesco contemporaneo. Superando così il divario che separava l'Italia dalla modernità, Spaventa, fedele a uno Hegel interpretato come filosofo della storia come progresso, rivoluzione e liberazione, identificò nella libertà e nell'unità nazionale il principale problema da risolvere. Contro «la frotta numerosa di neoguelfi, che proponeva il suo piano antiunitario e antistatale, e perciò 'non moderno', della federazione tra i principi sotto la guida del Papa», egli capì che l'Italia poteva avere la sua soluzione al problema nazionale non con un piano monarchico-riformistico, oppure repubblicano-cosmopolitico, ma soltanto con la costruzione di uno Stato unitario. Come scrive Guido Oldrini,

> «Anima, centro vitale e propulsore dell'organismo nazionale è infatti, per Spaventa, sempre e soltanto lo Stato. Solo lo Stato è la vera realtà del volere umano; senza Stato non c'è nazione, perchè dove manca lo Stato, manca l'unità, quindi anche la nazione. Nello Stato questa ha invece il suo compimento, la sua 'perfezione', e l'unità semplicemente naturale, ideale e morale di un popolo, la 'coscienza nazionale' sale e si perfeziona a 'coscienza politica».

Spaventa seppe far propria la dottrina hegeliana dello Stato e inserirla nelle lotte rivoluzionarie del Risorgimento. Del resto, tutto il pensiero politico e filosofico di Spaventa risente dell'influenza di Hegel, di cui seppe mettere in evidenza particolarmente il metodo, cioè la dialettica come processo che continuamente rinnova le forme in un moto razionale. G.B. Passerini, che tradusse nel 1840 la Filosofia della storia, muoveva a Hegel la critica che l'elaborazione del suo sistema vedeva il compimento di tutto nella sua stessa filosofia, che si riduceva così a una semplice riflessione sul proprio tempo. Contro tale posizione limitativa nei confronti di Hegel, Spaventa rispondeva con il suo "attualismo hegeliano", sottolineando in particolare tre elementi che così vengono sintetizzati da Garin:

> «1. Il suo essere, per usare la pregnante espressione spaventiana, 'una religione ideale', la religione della libertà; 2. il suo far centro in una filosofia della storia dove la storia è storia della liberazione umana dialetticamente ritmata; 3. la sua scoperta che la storia è anche storia del futuro, per cui si propone un nesso indissolubile tra filosofia e rivoluzione, essendo la conquista della consapevolezza saldata all'emergere progressivo di una razionalità immanente che viene dialetticamente realizzandosi attraverso la libera decisione degli uomini».

Bertrando Spaventa dunque comprese lo stretto legame tra filosofia e rivoluzione, e la necessità di creare solide basi ideologiche e teoriche per pervenire alla formazione di uno Stato unitario. Col fratello Silvio Spaventa gettò le fondamenta filosofiche della rivoluzione risorgimentale, concependola come rivoluzione dello spirito,

prima ancora che politica, rivoluzione che nasce dal pensiero, dal quale aveva avuto inizio la Rivoluzione del 1789. L'elemento rivoluzionario sta, dunque, nella concezione dello Stato come espressione massima della cultura e della vita morale del popolo: la rivoluzione del XIX secolo non poteva ripetere gli stessi errori di astrattismo illuministico della Rivoluzione francese. Uno dei punti di forza del pensiero filosofico spaventiano è la rivoluzione come trionfo della ragione, in cui si rivendicano i diritti del popolo e la funzione di guida dei filosofi. Bertrando Spaventa afferma che:

> «quando le condizioni politiche e sociali della vita di un popolo non corrispondono al nuovo principio che si è sviluppato nel mondo dell'intelligenza; quando il fatto è in contraddizione con l'idea; la rivoluzione già esiste come germe nella coscienza nazionale. Ma allora ne' popoli l'idea rivoluzionaria è un sentimento vago, oscuro, indeterminato. I filosofi trasformano questo sentimento in un pensiero determinato; questo pensiero è come uno specchio profondo nel quale il popolo riconosce sé medesimo, i suoi istinti nuovi, i suoi novelli bisogni; nel quale egli trova risoluta la contraddizione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. Senza i filosofi la rivoluzione sarebbe cieca, indeterminata, priva di scopo; sarebbe la furia dell'istinto in luogo della potenza infinita della ragione; la forza violenta delle moltitudini in luogo del diritto assoluto dell'umanità».

La filosofia è intesa in funzione attiva: i filosofi non sono pensatori solitari, ma uomini che combattono, mettendo a rischio la propria vita in nome della libertà e dell'emancipazione umana; la lotta e l'avversione alla filosofia sono segno di oppressione e di tirannide.

Il compito di condurre gli Italiani alla consapevolezza della loro unità e di predisporre le coscienze ancor prima che le forze materiali fu svolto da Bertrando Spaventa quando, esule a Torino dopo il 1848 insieme con giuristi, letterati, filosofi e scienziati del Meridione, si sforzò di rinnovare la cultura italiana alla luce dell'idealismo tedesco e di riproporre la filosofia del Rinascimento. A Torino Spaventa lavorò tra grandi difficoltà, giacché tra l'altro viveva in un ambiente che si opponeva all'insegnamento di Hegel e dei filosofi del Rinasci-

mento per evitare possibili contraddizioni con il pensiero neoguelfo. Inizialmente, egli si battè proprio contro il principale teorico del neoguelfismo, Vincenzo Gioberti, e contro il potere temporale del Papa; osservò infatti che

> «se lo Stato, in quelle azioni che hanno un lato morale e spirituale, non ascolta i dettami della Chiesa, ma vuole determinare da sé, mediante la luce, come si dice, della ragione naturale, ciò che è giusto e onesto, diventa di necessità iniquo, usurpatore sacrilego».

E sul Gioberti:

> «nessuna veduta grande; nessun criterio storico; nessuna caratteristica profonda dei sistemi; nessuna intelligenza del suo tempo e dello spirito umano».

Contro Gioberti, nella cui filosofia individua la causa della sconfitta nei tentativi di unificazione dell'Italia, Spaventa ribadisce che gli idealisti tedeschi sono ereditari del patrimonio italiano del Rinascimento e che essi nel presente hanno incarnato lo spirito universale dell'umanità: la Controriforma è il momento della sconfitta nazionale in quanto ha impedito lo sviluppo della filosofia, mentre la Riforma raccoglieva fuori d'Italia l'eredità autentica del Rinascimento italiano. Solo in seguito Spaventa recuperò elementi della filosofia del Gioberti, rivalutando alcune caratteristiche che rientrano nel "circolo" dello sviluppo dello spirito nazionale. Infatti, egli ritenne fondamentale:

> «ripigliare il sacro filo del nostro libero pensiero, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, sapere che cosa noi fummo, che cosa noi siamo e che cosa dobbiamo essere nel movimento della filosofia moderna, non come membri isolati e scissi dalla vita universale dei popoli, ma come nazione libera ed eguale nella comunità delle nazioni […]. La filosofia di un popolo non è una sterile e astratta occupazione di pochi individui, ma la più perfetta espressione della potenza del genio nazionale».

In base a tali considerazioni, la filosofia di Gioberti viene rivalutata:

> «essa sola corrisponde allo spirito del tempo, essa sola riassume e compendia in se stessa tutti i momenti più gloriosi della filosofia italiana, essa sola rimette la nostra filosofia nella vita comune della filosofia europea, essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale».

Tale recupero della filosofia giobertiana non è però fine a se stesso, ma mirato a essere superato, in quanto Spaventa vede in Gioberti un imitatore dei precursori Bruno e Vico che manca però di originalità speculativa.

Superando i limiti del programma dei liberali cattolici e dei moderati napoletani, tesi a ridurre il problema dell'unità alle riforme nel Regno borbonico, i fratelli Spaventa, tra mille difficoltà e opposizioni, fondarono una scuola nel 1846, mentre nel 1844 avevano promosso una rivista, «Il Nazionale», nella cui Introduzione, anche grazie alla ricostruzione di Benedetto Croce, è possibile risalire al loro programma politico. Prendendo spunto dalla decadenza culturale italiana sin dal XVI secolo, Silvio intravede il suo risveglio ad opera di quei filosofi, scienziati e letterati cui spetta il compito di riproporre la funzione civile della filosofia come sviluppo della coscienza nazionale. La filosofia hegeliana ebbe una vasta diffusione tra i giovani studenti napoletani e fu decisiva - come siè detto - per il risveglio delle migliori coscienze. Scrive Eugenio Garin:

> «Bertrando scrisse con una passione in lui insolita: "per debito di verità e di affetto mi è d'uopo notare, che in Napoli sin dal 1843 l'idea hegeliana penetrò nelle menti de' giovani cultori della scienza, i quali mossi come da santo amore si affratellavano, e con la voce e con gli scritti la predicavano. Né i sospetti già desti della polizia, aizzati dall'ignoranza e dall'ipocrisia religiosa, né le minacce e le persecuzioni valsero a infievolire la fede in questi arditi difensori della indipendenza del pensiero; i numerosi studenti raccolti da tutti i punti del Regno nella grande capitale

disertavano le vecchie cattedre, ed accorrevano in folla ad ascoltare la nuova parola. Era un bisogno irresistibile e universale, che li spingeva ad un ignoto e splendido avvenire, all'unità organica dei diversi rami della cognizione umana; gli studiosi di medicina, di scienze naturali, di diritto, di matematiche, di letteratura partecipavano al generale movimento, ed ambivano soprattutto come gli antichi italiani, di essere filosofi". Sono parole da non dimenticare: l'hegelismo era e rimase a lungo per non pochi di quegli uomini una religione ideale, capace di riunire in un solo culto Bruno e Hegel».

Quando, il 15 maggio 1848, a Napoli avvenne lo scontro tra i liberali, che rivendicavano la sovranità della Camera, e Ferdinando II di Borbone, arroccato sui suoi privilegi, la rivolta passò dal Parlamento nelle strade. Ma la plebe, proprio come nel 1799, si schierò in difesa del re, fedele al sovrano e convinta che si attentasse alla "santa fede": Ferdinando potè approfittarne per annullare tutti i provvedimenti di stampo liberale presi dal dicembre del '47. Silvio Spaventa (1822-1893) continuò a battersi con coraggio, pronunciando discorsi audaci in Parlamento, ma, dopo un ultimo discorso del 13 marzo 1849, fu arrestato il 19 e condannato all'ergastolo da scontare a Santo Stefano; con questo episodio si conclusero i moti rivoluzionari a Napoli. Rinchiuso in carcere, Silvio Spaventa non si diede per vinto: confortato dall'attività del fratello Bertrando, esule a Torino, con il quale si manteneva in contatto attraverso frequenti scambi di lettere, si dedicò agli studi, soprattutto della *Fenomenologia dello spirito* e dell'*Enciclopedia* di Hegel. Il 18 gennaio 1859, a seguito di pressioni internazionali su Ferdinando II, sessantasei condannati politici, tra cui anche Silvio Spaventa, furono liberati dall'ergastolo di Santo Stefano, ma condannati all'esilio perpetuo dal Regno. Trasferitosi a Londra, Silvio trovò un ambiente ostile, in quanto gli Inglesi erano contrari all'alleanza franco-piemontese contro l'Austria. Allo scoppio della guerra tra Austria e Piemonte egli giunse a Torino, dove riprese i contatti con il fratello e gli esuli meridionali, che, dopo l'amnistia e la Costituzione concesse da Ferdinando II, decisero di tornare a Napoli, per evitare che il re potesse impedire l'avanzata di Garibaldi.

Era necessario preparare un movimento di opinione favorevole all'unificazione: Silvio fu alla direzione del Comitato dell'Ordine, che organizzò una raccolta di firme per il plebiscito e per un "indirizzo" a Vittorio Emanuele perchè scendesse a Napoli. Nel 1860 la rivoluzione nazionale era finalmente vittoriosa, il Risorgimento compiuto, l'unità d'Italia realizzata.

Dopo l'unità, Bertrando divenne professore di filosofia teoretica all'Università di Napoli, mentre Silvio, consigliere di Luogotenenza, fu incaricato del dicastero di Polizia. Il suo compito si svolgeva in una duplice direzione: epurare nella burocrazia coloro che erano rimasti fedeli al vecchio regime e togliere alla camorra la tutela dell'ordine pubblico, paradossalmente affidatole dopo la fuga dei Borbone. La sua rigidità creò malcontenti, tanto da suscitare manifestazioni di piazza e ci furono persino tentativi di ucciderlo, ma il suo coraggio gli valse l'ammirazione generale. Scrive Cesare Scarano:

> «Per Spaventa scopo dell'azione governativa doveva essere 'lo sviluppo dell'autonomia amministrativa, in modo da formare quella borghesia attiva capace di collaborare con i funzionari statali, senza la quale gli sforzi delle autorità governative finivano col risultare sterili'. In altri termini, egli non si proponeva di superare momentaneamente la crisi con espedienti più o meno felici, ma di dare inizio alla formazione di una società moderna, rispondente alla concezione liberale della vita civile».

Come responsabile del Dicastero degli Interni, Silvio Spaventa si prodigò per la legge sulla vendita dei beni demaniali, questione che egli cercò di risolvere sopperendo a una documentazione spesso carente e incompleta. Nel febbraio 1861 fu eletto deputato al Parlamento.

Nella sua opera di uomo di Stato Silvio Spaventa mise in pratica i principi della sua concezione dello Stato, che Sergio Marotta così sintetizza:

> «Silvio Spaventa attinse la sua prima impostazione teorica dalla filosofia hegeliana soprattutto attraverso l'opera dell'abate abruz-

zese Ottavio Colecchi e dei suoi allievi Stanislao Gatti e Stefano Cusani. Sulle teorie hegeliane si formarono i concetti giuridici giovanili esposti negli articoli de «Il Nazionale» dove si può rintracciare una prima formulazione del concetto di Stato come "Infinito della società" e "immagine vera del popolo" in cui "ogni individuo ritrova se stesso, come persona, come essere morale". Compito dello Stato, secondo una concezione straordinariamente moderna che sembra precorrere quella della Costituzione repubblicana, era "rimuovere tutti gli ostacoli all'attuazione del diritto, preparar la via al suo maggiore incremento, garentirne la libera esplicazione"».

Silvio Spaventa divenne segretario generale del Ministero degli Interni e ricoprì incarichi importanti negli anni della lotta al brigantaggio ('61-'64 anni del "grande brigantaggio"): le sue disposizioni diedero buoni frutti, ma in Calabria, dove era maggiormente radicato lo spirito contadino che si opponeva all'unità, la situazione era più difficile. Gli sforzi compiuti dal governo erano tesi all'accentramento del potere e delle risorse. Scrive ancora Cesare Scarano:

«La lotta condotta dalla Destra meridionale contro gli interessi particolari e municipali, contro le potenti forze che minacciavano lo Stato unitario, e contro quegli assetti sociali consolidati di natura feudale dai quali principalmente proveniva nel Mezzogiorno il pericolo alla libertà e all'unità del paese fu, in questo senso, lotta rivoluzionaria. Silvio Spaventa ne fu il protagonista, ed il gruppo con il quale egli guidò la battaglia per il progresso del paese, fu 'Destra' solo nel senso chiarito da Benedetto Croce: "i rivoluzionari e radicali eredi del Cavour furono chiamati e si rassegnarono ad essere chiamati la Destra per la mancanza dei rappresentanti della Destra vera, che non partecipò direttamente alla vita politica, ma fece sorda opposizione e all'occorrenza favorì le sinistre"».

Particolarmente importante fu l'azione di Silvio Spaventa per la nascita del sistema ferroviario statale. Nel 1865 fu varata la "legge dei grandi gruppi" per il riordino ferroviario, affidato a cinque compagnie autonome dai sovvenzionamenti dello Stato; ma la depressione

finanziaria dovuta alla Terza guerra d'Indipendenza costrinse Spaventa a stipulare nel '73 una convenzione che trasferiva allo Stato la proprietà e l'esercizio delle compagnie più pericolanti. Inoltre, la gestione della "Società Strade Ferrate Meridionali" fu assunta dallo Stato con una convenzione del 1876, mentre l'intera rete settentrionale fu acquistata nel 1875. Nello scritto *Lo Stato e le Ferrovie* attraverso un *excursus* sui regimi ferroviari di vari Stati, Spaventa dimostrava come le ferrovie non potessero essere considerate un'industria privata dal momento che, per loro natura, non erano soggette alla concorrenza. Le ferrovie, dunque, costituivano un monopolio che creava inevitabilmente situazioni di disparità e di privilegio da cui era legittimo che lo Stato premunisse la collettività. Il modello ferroviario anglosassone era la più lampante dimostrazione di quest'assunto. Occorreva tener ben presente i pericoli cui va incontro uno Stato

> «quando in un paese trovansi riuniti in mano di pochi cittadini mezzi così ragguardevoli di forza e di potenza, senza alcun controllo da parte dello Stato […]. Bisogna allora convenire - che i timori per questo nuovo feudalesimo sono più che giustificati»,

come scriveva lo stesso Silvio Spaventa. Sotto il governo Depretis, poi, Spaventa ribadì con durezza che lo Stato non doveva inserirsi negli affari per guadagnare, ma per garantire un efficiente servizio pubblico, e la cessione a privati delle reti ferroviarie avrebbe comportato il rischio della sottomissione della funzionalità dello Stato ai privati.

Le elezioni del novembre 1876 esclusero Silvio Spaventa dal Parlamento, ma l'anno successivo il collegio di Bergamo, che accolse l'indignazione dell'opinione pubblica, ripetendo le elezioni annullate precedentemente, gli consentì di esser rieletto, e non gli mancarono occasioni per criticare la politica liberale condotta dalla Sinistra, attraverso un'attenta analisi economico-amministrativa. Scrive Cesare Scarano:

> «La Sinistra, con la pratica del trasformismo, compromise il reale rinnovamento della società italiana. La sua ascesa al potere

rappresentò infatti, più che un'alternativa al governo della Destra, un mezzo per assorbire il malcontento del paese nell'alveo del governo, specialmente nel Mezzogiorno, senza risolvere veramente le gravi questioni che lo alimentavano. Nella Sinistra si videro allora confluire le antiche forze clientelari del Meridione, gli interessi locali, le nostalgie borboniche, le resistenze feudali e le spinte centrifughe e separatiste, in un meccanismo incentrato tutto sulla mediazione degli interessi. Il governo della Sinistra rappresentò inoltre il riaprirsi della frattura tra potere e cultura, frattura che la Destra aveva sanato mediante la diffusione di un modello civile aperto alla cultura europea e con questa dialogante. La Sinistra contrappose lo Stato liberista, lo Stato del 'laissez-faire' allo Stato motore della società propugnato dalla Destra, concependo spesso lo Stato quale 'mezzano d'affari', come denunciò Spaventa».

Nell'ottobre 1878 Silvio Spaventa fu assegnato alla Sezione dell'Interno nel comitato dei Lavori Pubblici. Si battè per il problema della giustizia nell'amministrazione come punto vitale per il corretto svolgimento della vita politica di uno Stato parlamentare, illustrando una serie di riforme sui compiti giurisdizionali attribuiti a procedure, Commissioni e Corpi amministrativi, e sulle loro responsabilità. Sentì come decisivo il problema dell'istruzione pubblica, di cui avvertiva i limiti nella sua funzionalità, dovuti in parte a difficoltà di bilancio. Scrive Sergio Marotta:

«Dopo la caduta della Destra storica, Silvio Spaventa divenne sempre più isolato nella vita politica italiana. Tuttavia la sua opera politica, la sua superiore dottrina nel campo del diritto pubblico e, soprattutto, l'esempio di una vita completamente dedicata al servizio dello Stato produssero frutti importanti. Esercitò, infatti, una significativa influenza non solo su giuristi come Vittorio Emanuele Orlando – che dovette giudicare in qualità di Commissario di concorso a cattedra all'Università di Messina –, Alfredo Codacci Pisanelli, Francesco Filomusi Guelfi, Pio Sabbatini, Antonio Salandra o Giuseppe Saredo, ma anche su molti politici e uomini di cultura a partire dal nipote Benedetto Croce, di cui fu tutore dopo la morte dei genitori nel terremoto di Casamicciola del 1883, e dagli allievi del fratello Bertrando con i

quali fino alla morte intrattenne un'intensa corripondenza come Antonio Labriola, Francesco Fiorentino, Donato Jaia».

2. *Benedetto Croce: la filosofia dello spirito e lo storicismo*

Benedetto Croce (1866-1952) compie i suoi studi liceali a Napoli, dove trascorre gran parte della sua vita. Nel 1883, mentre si trova con i genitori e la sorella sull'isola d'Ischia, a Casamicciola in villeggiatura, si verifica un grave terremoto. I genitori e la sorella di Benedetto Croce muoiono, lui si salva, viene adottato dagli zii Bertrando e Silvio Spaventa e si trasferisce presso di loro a Roma. Silvio e Bertrando Spaventa hanno contribuito in maniera decisiva a introdurre il pensiero di Hegel in Italia; Benedetto Croce prosegue la sua formazione in una atmosfera di studi hegeliani e di legame con la tradizione del Risorgimento e con la nuova estetica di Francesco De Sanctis. A Roma si iscrive alla facoltà di giurisprudenza, ma non porta avanti gli studi universitari e svolge ricerche per proprio conto in biblioteche e archivi. Torna a Napoli senza aver concluso gli studi universitari. A vent'anni mostra già una spiccata attitudine alla ricerca storiografica. Inizia la sua attività come storico. Nel 1893 legge e pubblica alla Accademia Pontaniana di Napoli una memoria dal titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Nei primi anni della giovinezza pubblica la *Storia dei teatri di Napoli*, si confronta quindi con il lavoro storiografico e si pone di fronte al problema di che cosa significhi il lavoro dello storico. Nella memoria del 1893 sostiene che la storia è simile all'arte: fare lo storico significa porre attenzione al particolare, ricostruire una personalità, un evento, un intreccio che non sono generali, non sono sussumibili sotto una categoria universale, ma devono essere interpretati nella loro singolarità, nella loro unicità. In questo senso lo storico è paragonabile all'artista. Anche l'artista non ci mette di fronte al generale o all'universale, ma a un intreccio, a un'immagine, a una fisionomia, a qualche cosa di specifico. La storia non è una scienza, la storia è vicina all'arte. Questa prima opera giovanile è molto significativa; in essa Croce tra l'al-

tro afferma: «dobbiamo sciogliere il duro ghiaccio del positivismo».

Già a poco più di vent'anni Croce si pone un programma culturale decisivo: bisogna spezzare la tendenza materialistica, scientistica. Per lui positivismo significa inerzia, passività, mancanza di spirito, meccanicismo. Croce con il Positivismo è d'accordo quanto all'abolizione della metafisica, è anch'egli antimetafisico, ma per lui la filosofia deve essere filosofia dello spirito, intendendosi per spirito la creatività umana, la libera attività umana, la libertà. Dove si esplica la vita dello spirito, la creatività umana? Proprio nel superamento continuo delle situazioni e quindi nel divenire, cioè nella storia. La filosofia di Croce si configura come una filosofia dello spirito contro il meccanicismo e il materialismo positivistici, si configura come storicismo. Leggiamo la sua definizione di storicismo da *La storia come pensiero e come azione*:

> «"Storicismo", nell'uso scientifico della parola, è l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia. Correlativa a quest'affermazione è la negazione della teoria che considera la realtà divisa in soprastoria e storia, in un mondo di idee o di valori, e in un basso mondo che li riflette, o li ha riflessi finora, in modo fuggevole e imperfetto, e al quale converrà una buona volta imporli facendo succedere alla storia imperfetta, o alla storia senz'altro, una realtà razionale e perfetta».

Croce è contro il dualismo tra fatto e valore, dimensione naturale da una parte e sovrannaturale dall'altra. Lo storicismo di Croce è una ripresa dell'idealismo di Hegel, che costituisce un superamento dell'Illuminismo. Come Hegel ha superato l'Illuminismo, così Croce supera quella nuova forma di Illuminismo che è il Positivismo. Riprende Hegel, riprende la coincidenza di reale e razionale: come ha detto Hegel non ci sono fatto e valore, essere e dover essere; tutta la realtà è spirito, dice Croce, quindi tutta la realtà è ragione. In antagonismo con Hegel, però, per Croce non bisogna pensare che ci sia la triade di idea, natura, spirito: quello che è reale è il realizzarsi della ragione, cioè semplicemente lo spirito. Riprende Hegel, ma vedendo tutta la realtà come spirito: una concezione fortemente antimetafisica,

immanentistica, monistica, unitaria. La realtà è tutta quanta spirito, è soltanto spirito, cioè divenire della creatività umana nella libertà. In questo senso, come si mostrerà negli sviluppi del pensiero crociano, lo spirito si identifica con il processo storico, con la storia senz'altro.

Nel 1895 Croce ascolta le lezioni di Antonio Labriola e rimane entusiasta di questo maestro con il quale entra in collaborazione. Con spirito da mecenate, pubblica a proprie spese il saggio in memoria del *Manifesto del partito comunista* di Antonio Labriola. Si dedica allo studio del marxismo dal 1895 al 1900. Ne uscirà critico del marxismo, in quanto questo secondo lui appiattisce tutta la realtà sull'economia, ma dall'incontro con Labriola Croce ricava un fatto importante: l'economia è uno degli aspetti fondamentali della vita dello spirito. Mentre in altre filosofie l'economia è qualche cosa di negativo, di esterno allo spirito, di puramente meccanico e la categoria che domina nell'economia, cioè l'utile, viene vista come negativa, Benedetto Croce negli anni di contatto con Labriola acquisisce l'importanza dell'economia, anche se nega che questo sia l'unico motore della vita umana, come sostiene che faccia, sbagliando, Marx. L'economia e la sua categoria, l'utile, non vanno respinti, ma vanno visti come una parte integrante della vita dello spirito. Nel 1900 Croce raccoglie i suoi saggi sul marxismo e scrive il primo abbozzo di un'opera che apparirà nel 1902, l'*Estetica*, che viene tradotta in molte lingue e diventa il perno del suo sistema. La fondazione del sistema comincia con l'*Estetica*, che comprende anche l'intuizione giovanile del rivolgersi al particolare e dell'importanza dell'immagine particolare.

Confluiscono in Croce l'hegelismo dei fratelli Spaventa, il marxismo di Labriola, la lezione storicista di Vico, che influenzano la sua attività di storiografo e (con Baumgarten e Kant) prospettano la centralità del problema del bello, poi, nei primi anni del Novecento, l'incontro con Giovanni Gentile. Benedetto Croce e Giovanni Gentile iniziano a collaborare in una lotta comune contro il Positivismo, ma poi le loro vie divergeranno. Nel 1909 Croce gode già di un prestigio immenso. Nel 1910, viene chiamato a far parte del Senato del Regno, l'unico titolo che abbia accettato. Il senatore Croce scrive un

opuscolo di grande rilievo morale: *Giovanni Gentile e il malcostume nella vita universitaria italiana*. Per manovre accademiche a Giovanni Gentile, che aveva grandi meriti come storico della filosofia, era stata negata la cattedra di storia della filosofia all'Università di Napoli, allora Benedetto Croce scrive questo saggio polemico sulla vita universitaria italiana in difesa di Gentile. Per tutta la vita Croce ha rifiutato cattedre universitarie, ha sostenuto che la vita universitaria è appesantita, è deviata dai suoi fini dal fatto che vi si insinuano intenti pratici, di carriera, economici; l'università non riesce a svolgere il suo compito di sviluppo della scienza, delle conoscenze, della ricerca. Per questo, verso la fine della sua vita, nel 1947, Croce ha fondato l'Istituto Italiano di Studi Storici, ha creato cioè una scuola intorno alla sua grande biblioteca per riprendere la tradizione storiografica italiana. Giolitti, nel 1920, lo invitò ad assumere la carica di Ministro della pubblica istruzione. Croce accettò a malincuore perché la sua vocazione era quella degli studi, ma si dedicò con impegno ai compiti di questa carica e gettò le basi della riforma della scuola italiana. Il governo Giolitti dura poco, gli succede un governo Bonomi, segue il trauma della marcia su Roma: nel 1922 Mussolini prende il potere. Le linee della riforma che Benedetto Croce ha tracciato come Ministro della pubblica istruzione sotto Giolitti, non riuscendo però a far varare la riforma, vengono riprese dopo l'avvento al potere del fascismo da Giovanni Gentile, che prende in mano le redini del ministero della pubblica istruzione e traduce in realtà il progetto di riforma: viene data la sua configurazione al liceo come scuola di eccellenza e di formazione complessiva. Croce a questo punto prende una strada diversa da quella del suo amico Giovanni Gentile, il quale assume il ruolo di filosofo ufficiale del fascismo. Il 1° maggio del 1925, quando oramai la dittatura ha gettato la maschera e sono state varate le leggi "fascistissime", Croce pubblica il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, che rimane una altissima testimonianza morale. Durante il regime Croce subisce una incursione intimidatoria a casa sua nel 1926, ma sostanzialmente la sua presenza viene tollerata. Viene schernito sulla stampa, si cerca di ostacolare la diffusio-

ne dei suoi libri, ma si può dedicare alla stesura dei suoi capolavori storiografici: durante il ventennio fascista nascono la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, la *Storia come pensiero e come azione*. Croce abitava a Napoli a Palazzo Filomarino, di fronte Santa Chiara, ogni giorno faceva una passeggiata per vedere le novità librarie, girava per San Sebastiano, Port'Alba, Piazza Dante, via Costantinopoli, c'erano sempre due gendarmi che lo seguivano per controllare che cosa faceva. Venivano intercettati le lettere e i telegrammi diretti a casa sua, veniva schedato chiunque lo andasse a trovare, era sottoposto a un regime poliziesco di controllo, ma il prestigio enorme di cui godeva fece sì che non si osò toccarlo. Quindi, Croce poté svolgere la sua attività di storiografo.

Abbiamo menzionato le suggestioni hegeliane, le suggestioni da Marx, la rivalutazione dell'economia, l'antipositivismo. Ora, secondo Croce lo spirito, questa forza, quest'energia dell'uomo che tende continuamente a creare, a produrre, si manifesta in quattro modi fondamentali. Croce riprende la tradizionale divisione presente nella storia della filosofia: l'uomo da una parte è contemplatore, tende alla conoscenza, dall'altra tende all'azione, alla prassi, lo spirito umano si manifesta in due forme, teoria e prassi, conoscenza e azione. Ci sono due gradi della conoscenza e due gradi dell'azione. Lo spirito conoscitivo si può rivolgere o al particolare, o all'universale, lo spirito pratico si può rivolgere anch'esso o al particolare, o all'universale. La vita dello spirito è unitaria, ma si manifesta in quattro sfere: l'uomo può rivolgersi alla conoscenza dell'individuale e allora si avrà la sfera dell'*arte*, può tendere alla conoscenza dell'universale e si avrà la *filosofia* o la *logica*, può tendere all'azione pratica rivolta a fini individuali, alla volizione dell'individuale che è l'*economia*, oppure ci sarà la volizione dell'universale che è l'*etica*. Riepiloghiamo. Lo spirito umano si manifesta in due aspetti teorici e due pratici: arte, filosofia, economia e morale.

Croce sostiene che tra queste varie forme dello spirito c'è una circolarità; non posso agire se non conosco, tra conoscenza e azione c'è un rapporto, agirei alla cieca, se non avessi prima una conoscenza:

l'azione presuppone la conoscenza, la conoscenza è sempre finalizzata a un'azione, quindi ci sono rapporti di circolarità fra teoria e prassi. Croce pensa che tra queste quattro espressioni dello spirito ci sia una continua circolazione: sono quattro manifestazioni di un unico spirito. In polemica con Hegel, è come se Croce dicesse: 'sono per la circolarità dello spirito e non per una concezione cuspidale, che culmina in un vertice; vuol dire: non credo, come sostiene Hegel, che lo spirito tenda tutto verso la conoscenza di sé, verso la filosofia'. Per Hegel lo spirito assoluto si manifesta in arte, religione, filosofia, dove la filosofia è la forma culminante, è la forma "cuspidale", invece per Croce c'è una circolarità, tutte le forme hanno pari dignità. La prima differenza forte che viene fuori è che per Hegel l'arte è inferiore alla filosofia, l'arte viene due gradini prima della filosofia, per Croce invece arte e filosofia stanno in un rapporto di circolarità, ma si trovano sullo stesso piano. Partiamo dall'arte.

L'arte fa parte della teoria, cioè della conoscenza. Per Croce l'arte non è semplicemente diletto, ornamento, lusso, bellezza, ma è una forma di conoscenza, è conoscenza dell'individuale in quanto l'arte è intuizione, è una maniera immediata di afferrare qualche cosa di individuale, di singolare. Croce sostiene soprattutto che l'arte è "intuizione del sentimento". Il sentimento da solo non è artistico: un grido di dolore, oppure un'esplosione di gioia, una lettera d'amore sono sentimento, ma non sono arte, in quanto l'arte è intuizione del sentimento, cioè è sentimento veicolato, ordinato, in modo da diventare una forma di conoscenza. L'arte è *contemplazione del sentimento*, non è sentimento vissuto. Il sentimento vissuto, che ognuno esperimenta nella vita quotidiana, non è di per se stesso artistico, perché è immediato. L'arte invece è contemplazione del sentimento, è sentimento messo a distanza, a cui è stata data una forma, che è stato temperato, addolcito, mediato; a cui è stato dato un ordine attraverso una forma. Per questo Croce è critico del Romanticismo: il Romanticismo è caratterizzato dall'eccesso dei contenuti sentimentali, dalla priorità assoluta data ai sentimenti. Croce vede il Romanticismo come un disordine intellettuale alla base di una confusione mentale, che por-

ta l'Europa alla decadenza, a perdere il suo equilibrio, addirittura vede nel Romanticismo una malattia morale, in quanto è sentimento senza forma. Croce è stato lettore di De Sanctis e da De Sanctis riprende il concetto che l'arte implica una perfetta armonia di forma e contenuto. Il Romanticismo ha sbagliato in quanto ha dato troppa importanza al contenuto sentimentale, ha fatto diventare il contenuto sentimentale forma, cadendo in un errore opposto a quello del Classicismo. Il Classicismo è tutto forma, è tutto attenzione agli stili, ai generi letterari, alle regole esteriori, con scarso contenuto sentimentale. La vera arte non sta nel Classicismo, né nel Romanticismo, ma in quello che si potrebbe dire il classico, che non è il Classicismo, in quelle forme di cui Goethe e Shakespeare per lui sono esempi supremi, sono quegli autori in cui forma e contenuto sono perfettamente equilibrati tra loro.

L'arte è intuizione del sentimento, è contemplazione del sentimento e per questo svolge una funzione catartica: il sentimento messo sotto controllo, messo a distanza, ci porta a purificarci dalle passioni. L'arte come conoscenza, come catarsi, come contemplazione del sentimento. Ma per Croce l'intuizione artistica è simultaneamente "espressione": il sentimento è non solo avvertito, ma nella forma artistica è anche espresso, cioè è comunicabile. Se avverto semplicemente un dolore o un piacere non sto certamente facendo arte, se quel dolore o quel piacere riesco a metterli in una forma comunicabile universalmente allora ho raggiunto l'arte. L'arte è intuizione ed espressione insieme, anzi è una veicolazione, un adattamento del sentimento in una forma espressiva tale che sia comprensibile da chiunque anche a distanza di tempo e di spazio. Il sentimento che provo in questo momento è mio, soltanto mio e vale soltanto per questo momento, ma se riesco a tradurlo in una forma espressiva universale, cioè artistica, lo posso rendere comunicabile al di là del tempo e dello spazio; Omero o Shakespeare muovono ancora la nostra sentimentalità. L'arte è intuizione ed espressione insieme. L'espressione non è l'estrinsecazione, Croce, che amava chiamarsi il filosofo dei distinti, è preciso nel definire i concetti.

Distingue la tecnica artistica dell'espressione dall'espressione del sentimento, chiama la tecnica artistica estrinsecazione, che è l'affidarsi a un mezzo esteriore, per esempio la pittura, i colori, il disegno, il marmo, il legno, le note, le rime. L'estrinsecazione è tecnica, ma la tecnica artistica della composizione architettonica, della composizione musicale o della composizione in rima, la teoria dei generi, la teoria dei colori, l'abilità pratica nel fare i disegni non sono arte, quindi l'arte non è tecnica. Quello dell'estrinsecazione è un momento puramente esteriore, mentre l'arte è espressione. Per espressione si intende la capacità di dare forma comunicativa ai contenuti sentimentali, vuol dire avere un animo che riesce a filtrare l'emozione, il sentimento e a metterli in una forma comunicativa; poi viene il momento esteriore successivo quello della tecnica, dell'estrinsecazione.

Questa teoria dell'espressione, discussa anche nella filosofia anglosassone, è molto attuale ed è quella che ha permesso un avvicinamento, un parallelo tra Hans-Georg Gadamer, il fondatore dell'ermeneutica, e Benedetto Croce. Il legame tra la filosofia ermeneutica di Gadamer e la filosofia crociana sta proprio in questo, che per Gadamer come per Croce l'uomo ha capacità di dare forma, di veicolare, di strutturare i sentimenti, sicché un'impressione esterna, un'emozione vengono immediatamente incanalate, riordinate; abbiamo una capacità, che chi è artista possiede in maniera più spiccata, di far vivere i contenuti emotivi, sentimentali in una forma "espressiva". Secondo Gadamer adoperiamo schemi in cui si raccolgono le impressioni, le sensazioni, le emozioni per cui non siamo mai passivi di fronte al messaggio esterno, non siamo mai ricettivi di un emozione, ma l'emozione, lo stimolo, la sensazione, il sentimento li mettiamo sempre in un insieme già significativo, li organizziamo, quindi non siamo puri recipienti passivi, ma siamo sempre attivi anche nel momento iniziale della sensazione, dell'emozione.

Un punto decisivo dell'estetica di Croce è la sua forte rivendicazione dell'autonomia dell'arte: l'arte è intuizione lirica, ovvero intuizione del sentimento, ovvero contemplazione del sentimento, l'arte è intuizione e espressione; tutto questo comporta che l'arte ha una

sua specificità che la distingue da tutte le altre forme dello spirito. L'arte si distingue dalla filosofia, in quanto è intuizione del particolare, mentre la filosofia è conoscenza dell'universale; di conseguenza un'opera d'arte non sarà tale se si presenta in forma concettuale. Croce è stato un aspro critico di Pirandello, in quanto nei romanzi e nelle novelle di Pirandello c'è sempre un ragionamento di troppo. Il vero artista è colui che scioglie in immagini le visioni del mondo, ma le deve tradurre in personaggi, in fatti, in azioni, non ci può ragionare sopra, in questo caso starà facendo filosofia, ma non arte. L'arte è intuizione dell'individuale, non è ragionamento universale. Allo stesso modo l'arte è autonoma rispetto all'utile. L'utile prende anche l'aspetto di piacere; l'arte non è piacevole, non ha a che fare con la sfera dell'economico dominata dall'utile e dal piacevole. Lo scopo dell'arte non è quello di dilettare, di distrarre o di piacere, l'arte non è edonistica e neppure moralistica, non ha a che fare con l'edificazione morale o religiosa, *I Promessi Sposi* sono un grande romanzo non perché ci vogliano spingere a essere credenti o a ossequiare la Provvidenza, sono un'opera d'arte perché sciolgono certi concetti in immagini, in drammi umani, in figure credibili.

Con la quadripartizione, la divisione in quattro delle sfere dello spirito, Croce può sostenere che l'arte come intuizione dell'individuale si distingue da filosofia, economia e morale, e questo ci spinge a capire meglio la dialettica crociana che è diversa da quella hegeliana: Hegel ci ha insegnato la contrapposizione tra tesi e antitesi e la soluzione in una sintesi. Croce accetta la dialettica, ma solo all'interno di ognuna delle quattro sfere. La filosofia di Benedetto Croce pertanto si qualifica come una *filosofia dei distinti* all'interno della quale si verifica una *dialettica degli opposti*. Croce vuole dire questo: la dialettica degli opposti esiste solo all'interno di ognuna di queste quattro sfere. All'interno della sfera estetica ci sarà l'opposizione tra *bello e brutto*, all'interno della sfera della logica, ovvero della filosofia, ci sarà la dialettica di *vero e falso*, all'interno della sfera dell'economia ci sarà la dialettica tra i due opposti, *utile e dannoso* e all'interno della sfera morale ci sarà quella tra *buono e cattivo*. Vero/falso, bello/

brutto, utile/dannoso, buono/cattivo sono in contrapposizione, ma le sfere dello spirito non confliggono tra di loro, non si trovano in un rapporto di opposizione, bensì di distinzione. Croce parla quindi di dialettica degli opposti all'interno delle varie sfere e di nesso dei distinti, di connessione fra i vari distinti nella circolarità dello spirito che è uno solo. L'arte va giudicata rispetto al problema se un opera sia bella o brutta, ma non ci interessa dire se l'opera è morale o immorale, è utile o dannosa, piacevole o spiacevole in quanto queste sono categorie proprie di altre sfere dello spirito. Nell'*Estetica in nuce*, che Croce scrisse in inglese come sintesi delle sue idee estetiche per l'«Enciclopedia britannica» e poi pubblicò pure in italiano, è scritto:

> «Sicché la poesia non può dirsi né sentimento né immagine né somma dei due, ma "contemplazione del sentimento" o "intuizione lirica" o (che è lo stesso) "intuizione pura", in quanto è pura di ogni riferimento storico e critico alla realtà [*intuizione lirica che vuol dire intuizione del sentimento, intuizione pura, perché è sganciata dalla realtà: vuole polemizzare contro il realismo, contro il verismo, l'arte può essere fantastica*] o irrealtà delle immagini di cui s'intesse, e coglie il puro palpito della vita nella sua idealità. Quel che si è detto della "poesia", vale di tutte le altre "arti" che si sogliono enumerare, della pittura, della scultura, dell'architettura, della musica: dovendosi, sempre che si disputa della qualità di questo o quel prodotto spirituale rispetto all'arte, attenersi al dilemma: o esso è un intuizione lirica, o sarà qualsivoglia altra cosa, sia pure altamente rispettabile, ma non arte. Con la definizione di intuizione lirica o intuizione pura, l'arte viene implicitamente distinta da tutte le altre forme di produzione spirituale. Rendendo ora esplicite tali distinzioni, si ottengono tali negazioni: 1) L'arte non è filosofia, perché filosofia è pensamento logico delle categorie universali dell'essere, e l'arte è intuizione irriflessa dell'essere; e perciò, laddove la prima oltrepassa e risolve l'immagine, l'arte vive nella cerchia di questa come in un suo regno».

La filosofia deve andare oltre l'immagine particolare verso l'universale, mentre il regno dell'arte è l'immagine. Benedetto Croce con *La filosofia di Giambattista Vico* (1911) ha portato a riscoprire Vico.

Riprende il concetto vichiano di universale fantastico: un artista è tale se mette il concetto di coraggio sotto la forma di Achille che è valoroso e leale, se mette il concetto di astuzia e di capacità nel personaggio di Ulisse, se mette il concetto di Provvidenza ne *I Promessi Sposi*, l'arte vive all'interno dell'universale fantastico di Giambattista Vico, cioè un universale che deve vivere in immagini, intrecci, in trame, in personaggi, situazioni, in immagini particolari, quindi l'arte non è filosofia, l'arte non è storia, perché la storia si occupa di quello che è vero mentre invece per l'arte, l'immagine può essere anche un immagine di fantasia.

«L'arte non è sentimento nella sua immediatezza», ma sentimento messo a distanza, cioè contemplato, «l'arte non è didascalica»: l'arte non vuole insegnare niente a nessuno, per questo ci sono i libri di scienza, i libri di divulgazione, l'arte non ha la finalità di introdurre conoscenze o concetti, ovvero ideali politici e non ha finalità pratiche, quindi non ha a che fare con l'etica, non cerca di muovere al bene, non cerca di ottenere piacere. La prima forma dello spirito è la conoscenza dell'individuale: l'arte.

La seconda forma è la conoscenza dell'universale, la filosofia, articolata nei concetti della logica. La logica di Croce è una logica del concreto, egli stesso chiama la sua filosofia "storicismo": l'universale crociano è un universale che è calato nella storia e serve per inquadrare, capire, qualificare, discriminare i fenomeni storici, non è un universale astratto, bensì è un universale concreto: il concetto si applica alla comprensione dei fenomeni storici. La filosofia diventa metodologia della storia. Nella *Logica* Croce attacca i falsi universali delle scienze: gli unici concetti veri sono quelli della filosofia, che si applicano alla comprensione storiografica, quelli che vengono usati nelle scienze non sono concetti, in quanto non ci danno una conoscenza in quanto tale, ma sono semplici classificazioni. Se uso il concetto di mammifero o di vertebrato, se uso il concetto di elettrone o di protone non sto conoscendo qualche cosa, ma sto classificando oggetti naturali sotto la specie dei mammiferi oppure sotto quelle particelle elementari che sono gli elettroni e protoni. Croce chiama

i concetti della fisica e delle scienze *pseudoconcetti* e sostiene che la scienza non è conoscenza, ma è semplicemente pratica; di fatto la scienza si risolve nella tecnica. In questo Croce è allineato con una parte importante della filosofia europea del '900 ha sostenuto che la scienza si risolve nella tecnica; Croce afferma che i concetti scientifici non sono concetti conoscitivi ma pseudoconcetti, finti concetti, meccanismi mentali finalizzati a ordinare la realtà. Con questo Croce non dice che la scienza è un fatto negativo: in quanto filosofo dei distinti, Croce distingue la vera conoscenza concettuale della filosofia dall'ordinamento operato da parte delle scienze, finalizzato al dominio pratico, ma non dice che la scienza e la tecnica sono qualche cosa di negativo: le colloca nella sfera pratica, nella sfera dell'economica. Croce non ha niente a che vedere con il rifiuto della tecnica di Heidegger di matrice irrazionalistica: si tratta semplicemente di una collocazione della scienza nella sfera secondo lui più appropriata. Infatti il filosofo, nell'Introduzione alla quinta edizione della *Logica*, sente il bisogno di chiarire la sua posizione, ancora oggi troppo spesso fraintesa:

> «È il distacco che vi si compie della filosofia dalla scienza non è distacco da ciò che nella scienza è verace conoscere, ossia dagli elementi storici e reali della scienza, ma solo dalla forma schematica, nella quale questi elementi vengono compressi, mutilati e alterati; e perciò è, nel tempo stesso, un ricongiungimento con quanto vi ha di vivo, di concreto e di progressivo nelle cosiddette scienze».

Nell'economia l'utile è un valore positivo. In fondo quello che chiamiamo disvalore, quello che consideriamo negativo è una preparazione del positivo, è uno stimolo a che il positivo si verifichi. Nella fase della sua speculazione che si protrae fino alla seconda guerra mondiale Croce riconosce il negativo in quanto tale, la sua posizione è assolutamente monistica: quello che è negativo è tale solo apparentemente, è una parentesi, un ostacolo, una preparazione del positivo, oppure è qualche cosa di meno positivo che per comodità chiamiamo negativo; per esempio l'utile rispetto al bene morale è meno positivo

e allora a volte vediamo l'utile come un male, come negativo, ma l'utile non è negativo, è semplicemente un bene minore.

Fino alla seconda guerra mondiale Croce ha una visione del mondo ottimistica: tutta la realtà è manifestazione dello spirito, tutta la realtà è positiva, anche quella dell'utile, la sfera dell'economia, la sfera delle attività pratiche è una sfera positiva, tanto è vero che di essa fa parte la scienza che serve a dominare il mondo praticamente con la tecnica; dell'economia fa parte anche il diritto: il diritto è uno strumento pratico, necessario per regolare i rapporti umani ed è legato alla sfera dell'utile, perché è utile che grazie al diritto la società funzioni, che ci sia rispetto reciproco, che si possano sviluppare i traffici, che si possa vivere nella sicurezza. Croce insiste molto sul fatto che il diritto è estrinsecazione di una forza volta a fini di utilità, all'interno di questa sfera rientra anche la politica, quindi nell'economia rientrano diritto, scienza e politica. Croce ha rivendicato la scoperta di Machiavelli dell'autonomia della politica dalla morale. A volte Croce con un po' di malizia si definisce machiavelliano: la politica rientra nella sfera dell'utile e quindi, come Machiavelli ci ha insegnato, non ha a che fare con il bene e con il male, che rientrano invece nella sfera della morale. La politica è manifestazione dell'utile, quindi è in una sfera premorale, nella sfera politica non valgono le categorie di bene e di male. La forma più nobile è la forma morale, la volizione dell'universale, vale a dire il dedicare le proprie energie al bene collettivo, al bene di tutti, il bene di tutti in sostanza è l'incremento delle possibilità, delle facoltà, delle capacità di tutti; se sono più capace, sono più potente, ho più energia, più forza, sono più libero, ho meno ostacoli che mi chiudono, che mi opprimono; quindi se la morale consiste nel volere l'universale, nel volere il benessere di tutti gli uomini, significa volere l'incremento delle forze di tutti gli uomini, volere la libertà di tutti gli uomini: Croce è il filosofo della libertà.

Dopo la guerra Croce predica più apertamente il liberalismo. Benedetto Croce, che è stato in Italia il maggior teorico del liberalismo, vede nel liberalismo una visione del mondo per cui bisogna sempre tendere a incrementare la libertà, ma esso non si incarna in un parti-

to, anzi Croce ricorre a espressioni sarcastiche contro la partitomania, critica la pretesa di agglomerare interessi nei partiti. Il liberalismo in politica non si può confondere con il liberismo in economia, anzi, in certi momenti storici, il liberalismo in politica si può alleare con la pianificazione economica invece che con la libertà sfrenata del mercato, col liberismo economico. In questa prospettiva il liberalismo crociano è originale anche nel panorama della cultura contemporanea, è un liberalismo metodologico aperto al confronto con le altre grandi narrazioni o visioni del mondo etico politiche del Novecento.

Croce compie grandi lavori di ricostruzione storiografica, enormi lavori di critica e storia letteraria con studi su Ariosto, Shakespeare, Corneille, il grande libro su Dante, Goethe. Si sta per avvicinare la seconda guerra mondiale e scrive un libro di sistemazione della sua visione storica intitolato *La storia come pensiero e come azione*; siamo nel 1938. In questo libro Croce sostiene che la filosofia si deve tradurre in storia, la filosofia è metodologia della storia, è metodo per capire le creazioni dello spirito, le estrinsecazioni dello spirito che hanno luogo nella storia. La storia però si può considerare da due punti di vista: conoscitivo e pratico, la storia come pensiero e la storia come azione. Dal punto di vista conoscitivo, dovremmo considerare che tutto il reale è razionale, quello che è accaduto non poteva non accadere: quando ci mettiamo a considerare la storia dal punto di vista della conoscenza dobbiamo accettare tutto quello che c'è stato, non possiamo erigere tribunali; Croce dice che il tribunale della storia è la storia stessa, non possiamo metterci a disseppellire i Cesari o i Napoleoni per condannarli o per assolverli, in quanto li ha condannati o assolti la storia, ma li ha condannati o li ha assolti semplicemente dando loro il ruolo che non potevano non avere. È nota l'espressione di Croce: la storia non si fa con i se e con i ma, la storia è andata come è andata, allo storico compete di ricostruirla nella sua necessità considerandola da un punto di vista deterministico, quindi senza erigere tribunali, lo storico non può dare condanne o assoluzioni morali, non formula un giudizio morale, deve dare un giudizio conoscitivo, deve appurare se un evento si deve qualificare

in un modo o in un altro, non qualificare come bene o come male, ma qualificare come fatto religioso, come fatto artistico, politico, economico, giuridico, deve introdurre le distinzioni della vita dello spirito nella ricostruzione della sua storia, quindi deve dare giudizi conoscitivi, giudizi qualificativi, ma non giudizi morali. Per Croce esiste l'ora della teoria, ma anche l'ora della pratica. Quando suona la campana della pratica non possiamo bloccarci all'idea della necessità, ma dobbiamo assumere la nostra responsabilità, considerandoci liberi. La storia del passato la dobbiamo considerare come frutto della necessità, ma il futuro sta in mano a noi, siamo anche noi rotelle dell'ingranaggio del futuro, il futuro dipenderà da quello che facciamo, quindi mentre nella storia come pensiero vige la necessità, nella storia come azione vale la libertà e ognuno di noi si deve sentire responsabile delle proprie azioni. Tra questi due aspetti, teoria e pratica, c'è una circolarità: l'uomo d'azione che si deve sentire libero, che deve sfidare il mondo, che non si deve far condizionare dalla necessità, agirà se vuole agire bene sulla base della conoscenza storica: la storia come pensiero e la storia come azione sono nettamente separate tra di loro, anzi chi vuole agire bene deve agire nello spirito di libertà, di indipendenza e di responsabilità, ma conoscendo la storia passata.

Croce afferma: la storia è sempre storia contemporanea; tranne i professori di storia, gli eruditi, i cronachisti che raccolgono fatti, il vero storico, se si pone un problema del passato, lo fa nel tentativo di risolvere un problema del presente, quindi la storia è sempre storia contemporanea, perché il vero storico cerca nel passato la soluzione a problemi del presente e questo, secondo Croce, spiega perché ogni generazione rifà la storia: la storia non è un insieme di fatti, ma di fatti inquadrati nelle categorie per capirli e quindi ogni generazione deve ricomprenderli daccapo alla luce dei suoi problemi. La storia dell'Impero romano e della sua decadenza, la storia del Medioevo, la storia della Rivoluzione francese vengono continuamente rifatte alla luce dei nuovi problemi che si pone l'uomo d'azione.

Ne *La storia come pensiero e come azione* Croce scrive :

> «Noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato,

che tutt'intorno ci preme»,

cioè noi siamo frutto del passato, siamo condizionati dal passato, però possiamo superare il passato conoscendolo.

> «Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione, senza uscire dal passato senza metterci al di sopra di esso? E come metterci disopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è noi? [*Se noi non lo conosciamo ne siamo prigionieri in qualche modo*] Non v'ha che una sola via d'uscita, quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza. Bisogna guardare in faccia il passato o, fuori di metafora, ridurlo a problema mentale e risolverlo in una proposizione di verità, che sarà l'ideale premessa per la nostra nuova azione e nuova vita. Così ci comportiamo quotidianamente quando, invece di accasciarci sotto le contrarietà che ci hanno colpiti, e stare a lamentarci e a vergognarci per gli errori che abbiamo commessi, esaminiamo l'accaduto, ne indaghiamo l'origine, ne percorriamo la storia e, con informata coscienza, seguendo l'intima ispirazione disegniamo quel che ci convenga o ci spetti di fare, e ci accingiamo, volenterosi ed alacri, a farlo».

Vuol dire che l'uomo d'azione si deve comportare come l'uomo di ogni giorno, l'uomo di ogni giorno se vuol essere veramente virile e portare avanti la propria vita, invece di accasciarsi sotto un torto subito o un torto che ha fatto o un rimorso, deve fermarsi, guardarsi indietro nel capire quello che ha fatto, che gli è successo e così trova le forze per andare avanti: noi siamo schiacciati dal passato ma nel momento in cui lo conosciamo lo riusciamo a superare, ce ne liberiamo conoscendolo.

> «Così parimente si comporta sempre l'umanità di fronte al suo grande e vario passato. Scrivere storie [*notò una volta il Goethe*] è un modo di togliersi di su le spalle il passato. Il pensiero storico l'abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia».

Lo studio della storia, la comprensione concettuale della storia,

vale a dire la storiografia, ci libera dal peso dei fatti del passato, cioè della storia. Croce per tutta la vita è stato un ammiratore di Goethe, ha manifestato uno spirito goethiano, cioè uno spirito sereno anche se nelle sue lettere, nei suoi scritti autobiografici traspare che ha vissuto molto intensamente tutta la tragedia della prima guerra mondiale, della dittatura, della seconda guerra mondiale. La sua amarezza si manifesta soprattutto dopo la seconda guerra mondiale: in un primo momento sembrava che ci dovesse essere un grande epoca di pace, poi comincia la minaccia della guerra atomica, allora Croce nel '47 , '48, '49, comincia a fare riflessioni diverse da quelle che aveva fatto fino all'età d'ottanta anni. Nell'ultimissima fase viene fuori con forza un concetto che tende addirittura a trasformare il suo sistema filosofico, il concetto di vitalità. Per Croce tutto è spirito, quindi tutto è manifestazione positiva, ora, dopo la seconda guerra mondiale, riprende più volte un concetto che ha un sapore vichiano, parla di *selvaggia cupidità* o *selvaggia avidità*, cioè di una forza animalesca, di una forza vitale, di una forza che è semplicemente avidità, che si manifesta in forme non costruttive come quelle dello spirito, ma decisamente distruttive, e rischia di mettere in pericolo le conquiste dello spirito. Sembra che nell'ultimo Croce la vitalità sia qualche cosa di esterno allo spirito, mentre fino ai suoi ottant'anni Croce vede nel male uno ostacolo temporaneo, una parentesi, una forma di bene minore, un'illusione.

Arrivati alla fine della seconda guerra mondiale, sembra arrendersi di fronte al fatto che il suo sistema monistico non regge: non c'è solo lo spirito che tende alla libertà e all'incremento delle forze, ma c'è anche la vitalità, qualche cosa di animalesco. Una delle ultime riflessioni crociane è legata all'immagine di Machiavelli che divide le cose umane tra *virtù* e *fortuna*: ci sono veramente momenti in cui sembra che la fortuna voglia lacerare il velo della virtù che per secoli con tanta fatica è stato tessuto ed a volte sembra che all'improvviso la fortuna si diverta a strappare il velo della civiltà e ci voglia ripiombare in una seconda barbarie come diceva Giambattista Vico. Le ultime meditazioni di Croce alla luce di Vico e di Machiavelli, due dei suoi

grandi autori, sembrano rompere la visione olimpica che aveva avuto per decenni interi nel suo sistema.

3. *Sigmund Freud e la nuova razionalità*

Sigmund Freud, nato nel 1856 a Freiberg, in Moravia, da una famiglia ebrea di lingua tedesca, trascorse l'infanzia e la giovinezza a Vienna, dove si formò in un'atmosfera di cultura positivistica e materialistica e dove si laureò in medicina nel 1881. Nei primi anni dopo la laurea in medicina, Freud si occupò degli effetti chimici degli anestetici e della cocaina; da queste ricerche passò allo studio dei disturbi mentali. Collaborando con il collega Josef Breuer, Freud giunse a capire che l'isteria non è causata da un tessuto che si è necrotizzato, da una lesione del sistema nervoso, da un fatto fisico, ma da tutt'altro. Freud e Breuer studiarono pazienti affette da isteria che, indotte a cadere in un sonno ipnotico, riuscivano a liberarsi del loro malessere, ad alleviare i loro sintomi e a dare segni di guarigione. Essi iniziarono ad applicare il loro metodo, che chiamarono *catartico* (dal greco catarsi = purificazione) riscontrando anche su altri tipi di pazienti che il ricordare gli episodi traumatici che hanno portato alla sofferenza libera dai sintomi stessi; più precisamente, se il paziente non semplicemente ricorda l'episodio traumatico, ma riprova «l'affetto che lo aveva accompagnato», il sintomo scompare. Freud studiò le dinamiche dell'ipnosi anche in Francia, presso la clinica parigina della Salpêtrière insieme a Charcot. Tornato a Vienna, dovette difendersi dagli attacchi della medicina ufficiale, ispirata a principi positivistici, convinta della natura puramente organica, fisica, dei disturbi mentali. Nel 1895 Freud e Breuer pubblicarono un libro intitolato *Studi sull'isteria*, che raccoglieva i risultati delle loro esperienze terapeutiche.

Successivamente Freud si rende conto che l'ipnosi non è un metodo affidabile per diversi motivi: prima di tutto perché non tutti i pazienti possono venir ipnotizzati, in quanto l'ipnosi implica una

sorta di stato di inferiorità, di debolezza del paziente, inoltre perché si riscontrano fenomeni di ricaduta, ma soprattutto Freud si convince del fatto che il paziente ipnotizzato, proprio perché si trova in una condizione di soggezione nei confronti dell'ipnotizzatore che gli comanda di ricordare, racconta traumi, afferma di essersene liberato, ma lo fa soltanto perché pensa che il medico abbia piacere di sentirsi dire questo. Freud ricorre all'espressione "ricordi di copertura" per indicare ricordi che il paziente inventa, sia pur inconsapevolmente. Per questo Freud sostituisce il metodo ipnotico con quello delle libere associazioni. Egli si accorge che il paziente, anche senza essere ipnotizzato, se posto in uno stato di rilassatezza, mediante libere associazioni di parole e di ricordi fa emergere l'evento che lo opprime: il paziente viene sollecitato a esprimere immediatamente e liberamente tutto ciò che pensa; con le libere associazioni si mette in movimento una catena di ricordi, di pensieri che penetra in profondità nella psiche ed arriva di anello in anello alla causa del malessere. Freud si avvicina così alla scoperta dell'inconscio.

Freud esplicita con chiarezza un'idea che era stata già presente nel Romanticismo, in Schopenhauer e in una parte della cultura dell'800. I romantici tedeschi avevano parlato del sogno come un luogo in cui si manifestano verità diverse da quelle della vita reale, cosciente. Schopenhauer parla della coscienza come della superficie di un lago, lasciando intendere che sotto la superficie c'è qualcosa d'altro. Freud perfeziona queste intuizioni e, grazie alle sue esperienze terapeutiche, perviene alla formulazione della teoria dell'inconscio, delineata nel celebre libro *L'interpretazione dei sogni*, apparso nel 1900, che si può considerare l'inizio della psicoanalisi, di una nuova consapevolezza dell'uomo. Freud sostiene che non solo nello stato di rilassatezza, ma a maggior ragione nel sogno, i contenuti che urgono all'interno dell'individuo e che causano il suo malessere riescono a manifestarsi, sia pure parzialmente. *L'interpretazione dei sogni* mostra che la nostra vita cosciente è solo la punta di un iceberg. Come in un iceberg la parte emergente è minima rispetto a quella sommersa, così nella nostra vita psichica il conscio è un materiale

minimo rispetto al materiale inconscio che si trova nella profondità della nostra psiche. L'inconscio è un intero mondo di forze che premono dal nostro interno e mantiene dentro di sé contenuti respinti dalla coscienza in quanto per le sue convinzioni morali l'individuo non li riconosce come congrui, come ammissibili. Questi contenuti rimossi dalla coscienza vengono tenuti sotto controllo da una censura, che impedisce loro di emergere, ma che in stato di rilassatezza, e soprattutto durante il sonno, si indebolisce, consentendo ai contenuti inconsci di manifestarsi parzialmente. La censura si indebolisce, ma non si annulla del tutto: durante il sonno l'inconscio manifesta nei sogni i suoi contenuti, ma in maniera parziale, distorta, per cui è necessaria un'interpretazione dei sogni. In questa grande opera Freud decodifica il linguaggio dell'inconscio attraverso l'analisi dei sogni dei suoi pazienti (e dei propri) e riesce a capire quali sono i meccanismi fondamentali attraverso cui la censura modifica il contenuto inconscio, il *contenuto latente* del sogno e lo fa diventare *contenuto manifesto*, cioè quello che noi ricordiamo. Imparando a decifrare il contenuto manifesto del sogno si può risalire al contenuto latente (nascosto) e quindi agli impulsi dell'inconscio.

I meccanismi fondamentali attraverso i quali impulsi, desideri, emozioni del nostro inconscio vengono tradotti in immagini di sogno sono:

- la *condensazione*, per la quale un'idea, un'immagine del sogno può fondere insieme vari pensieri e ricordi; dice in proposito Freud: «Il sogno è stretto, misero e laconico in paragone alla estensione e alla ricchezza delle idee del sogno»;
- lo *spostamento*, processo per cui la carica emotiva (attrazione erotica, aggressività, etc) è separata dal suo oggetto reale ed è riferita a un oggetto differente;
- la *drammatizzazione*, che è la «trasposizione in immagini visive»; la maggior parte dei sogni sono composti da immagini vivide, mentre il pensiero concettuale è in essi spesso debole o assente; i pensieri e le emozioni alla base del sogno si presentano in successione densa e movimentata, come se il sognatore fosse allo stesso tempo

spettatore e attore in un dramma misterioso;

- la *simbolizzazione*, che consiste nell'utilizzo da parte dell'inconscio di simboli sostitutivi delle cose. Ricorriamo in proposito alle parole e a qualche esempio dello stesso Freud:

> «Il simbolismo è forse il capitolo più strano della teoria dei sogni [...] i simboli realizzano in certo qual modo l'idea dell'interpretazione onirica degli antichi e del popolo [...]. Per il genitale maschile il sogno conosce un gran numero di figurazioni che si possono dire simboliche, nelle quali il lato comune a tutti i paragoni è per lo più evidente: in primo luogo oggetti lunghi e sporgenti come per esempio bastoni, ombrelli, stanghe, pali, alberi ed altro. Poi da oggetti che abbiano con esso l'attitudine comune di poter penetrare nel corpo e di ferire, come per esempio armi appuntite di ogni sorta, coltelli, pugnali, lance, spade, ma anche armi da fuoco come schioppi, pistole e rivoltelle, che per la loro struttura si adattano ottimamente a questo simbolo [...]. Il genitale femminile viene rappresentato simbolicamente con tutti quegli oggetti che hanno in comune con esso la qualità di rinchiudere uno spazio vuoto atto ad accogliere qualche cosa. Dunque con pozzi, fosse o caverne, con recipienti e bottiglie, con scatole, barattoli, bauli, astucci, casse, borse, ecc. Anche la nave appartiene a questa serie [...]».

- l'*elaborazione secondaria*: nel contenuto manifesto (quello che ricordiamo al risveglio) durante il sogno è già avvenuta un'elaborazione degli impulsi inconsci da parte della censura, ma un'ulteriore trasformazione avviene nell'elaborazione secondaria nel momento in cui ci si risveglia, cioè quando la censura, rientrata in azione con tutte le sue forze, ostacola il ricordo della trama del sogno e induce a dare un senso al ricordo del sogno.

Tutto il complesso "lavoro onirico", cioè il lavoro della censura durante il sonno, è volto a mascherare i reali contenuti dell'inconscio. Il sogno si presenta dunque come l'espressione travestita e deformata di un desiderio represso, non accettato dall'io cosciente. Dal punto di vista psicologico, la funzione del sogno è quella di scaricare la tensione generata da desideri repressi, desideri che spesso riguar-

dano la vita sessuale.

> «Quanto più ci si occupa dell'interpretazione dei sogni [*scrive Freud*] tanto più si è disposti a riconoscere che la maggior parte dei sogni degli adulti tratta di materiale sessuale ed esprime desideri erotici».

Un'ulteriore scoperta di Freud è che il sogno è sempre collegato a una dinamica affettiva, a un fatto emotivo della primissima infanzia sprofondato nell'inconscio. Su questa strada Freud tra l'altro ricostruisce la reale dimensione della vita infantile, che nel 1905 teorizza nel libro *Tre saggi sulla teoria della sessualità*. Quest'opera provoca uno scandalo generale, una rottura con Breuer e con i suoi primi discepoli, tra cui Jung, in quanto Freud vi dimostra che la vita del bambino non è quale è sempre stata dipinta, cioè ingenua e innocente, ma è invece animata da fortissime tensioni sessuali.

Freud così difende la propria scoperta dell'inconscio:

> «Molti ci contestano il diritto di presupporre l'esistenza di qualcosa di psichico che è inconscio e di usare tale presupposto ai fini scientifici. A costoro possiamo rispondere che la nostra presupposizione dell'inconscio è necessaria e legittima, e che abbiamo numerose prove della sua esistenza. È necessaria perché i dati dalla coscienza presentano moltissime lacune: tanto nelle persone sane quanto in quelle malate avvengono spesso atti psichici che si possono spiegare solo presupponendone altri di cui, tuttavia, la coscienza non dà alcuna prova. Questi non comprendono solo gli atti mancati e i sogni delle persone sane, e tutte le cose definite come sintomi psichici o ossessioni in quelle malate: la nostra personalissima esperienza quotidiana ci informa di idee che ci vengono in testa, non sappiamo da dove, e di conclusioni intellettuali a cui siamo giunti, non sappiamo come. Tutti questi atti consci restano slegati e inintelligibili se insistiamo ad affermare che ogni atto psichico che si verifica in noi deve essere passato prima attraverso la coscienza; d'altro canto, essi presentano evidenti legami se li interpoliamo con gli atti inconsci che abbiamo dedotto [...]. Quando, poi, appare chiaro che la presupposizione dell'esistenza dell'inconscio ci mette in grado di co-

struire un valido procedimento attraverso cui possiamo esercitare un'effettiva influenza sul corso dei processi consci, avremo una prova incontrovertibile di quanto supposto. Stando così le cose, è insostenibile l'affermazione secondo cui tutto ciò che avviene nella mente deve essere anche noto alla coscienza».

A partire dalla scoperta dell'inconscio Freud elabora una teoria topica dell'apparato psichico. Egli sostiene che la psiche si divide in tre luoghi (*topos* in greco significa luogo): il conscio (che comprende tutti i contenuti psichici di cui siamo consapevoli), l'inconscio (i contenuti che sono nel profondo e sfuggono alla consapevolezza) e il preconscio, dove si trovano tutti quei contenuti che non abbiamo presenti, ma che possiamo facilmente richiamare alla memoria (per esempio che cosa abbiamo mangiato a pranzo, oppure che giorno della settimana è oggi). La vita per andare avanti ha bisogno di una certa dose di dimenticanza, l'oblio è funzionale alla vita, come Nietzsche sostiene in *Sull'utilità e danno della storia per la vita*. L'apparato psichico ha tantissimi contenuti e un'unica energia, la *libido*, di caratterizzazione sessuale, che muove la nostra esistenza. La libido è un'energia che spinge all'autoconservazione, al piacere. Freud vede tutta la vita psichica svolgersi sotto la costellazione della libido e del principio del piacere. *Libido* in latino significa "desiderio". Freud ne parla in questi termini:

«Libido è un'espressione proveniente dalla teoria dell'affettività. Noi chiamiamo così l'energia [...] delle pulsioni che hanno a che fare con tutto ciò che è compreso nella parola amore».

La libido non può trovare realizzazione in maniera immediata perché ciò provocherebbe una continua tendenza all'autoaffermazione, impedendo la vita sociale. Pertanto essa viene in parte deviata. C'è un tipo di deviazione positiva, che Freud chiama sublimazione, che dà luogo alle creazioni artistiche. Per Freud le opere d'arte nascono da una deviazione della libido: in alcuni individui di particolare struttura psichica la libido non riesce a indirizzarsi verso la sua meta, devia e cerca mondi di sogno in cui il piacere si realizza, ma a un livello subli-

mato. In molti altri casi se la libido non riesce a trovare sfogo si presentano sintomi nevrotici in quanto l'energia soffocata nell'inconscio può mandare segnali che disturbano la vita cosciente. La libido, anche nei casi piú felici, non si può esprimere direttamente perché, spinta a cercare la sua realizzazione secondo il *principio del piacere*, deve gradualmente sottomettersi a un altro principio, il *principio di realtà*, per cui ogni individuo non può realizzare il soddisfacimento dei propri bisogni immediatamente, ma deve abituarsi a controllarli tenendo conto degli altri, delle esigenze della vita sociale, deve imparare a rinviare la scarica della pulsione, la soddisfazione del desiderio.

Subito dopo la scoperta del nuovo continente dell'inconscio Freud nel 1901 pubblica *Psicopatologia della vita quotidiana*. A differenza de *L'interpretazione dei sogni*, che aveva avuto scarso successo editoriale, quest'opera ha una grande diffusione e contribuisce alla popolarità di Freud anche in America. La tesi che viene qui sostenuta è che tutta una serie di fatti che ci capitano ogni giorno: *lapsus linguae* (scambio di un termine con un altro), paraprassie (atti mancati o sbagliati), ecc. non sono casuali, ma dipendono da un insieme di cause psichiche precise. Si profila così il determinismo psichico: nel mondo psichico niente avviene a caso, ma tutto avviene per necessità e ha una causa (come secondo Democrito o Spinoza, per i quali tutto nella natura è necessità). In quest'opera Freud inoltre teorizza la continuità fra normalità e malattia, fra fisiologia e patologia mentale: egli sostiene che l'inconscio invia di continuo segnali che possono disturbare la vita quotidiana senza ostacolarla in maniera grave, mentre gli stessi meccanismi inconsci, se piú intensi, possono generare la malattia mentale, la nevrosi. I medesimi meccanismi che operano nella nevrosi sono presenti nella vita di tutti i giorni (per questo il libro si chiama *Psicopatologia della vita quotidiana*). Freud analizza in questo volume i *lapsus linguae*, le paraprassie, gli errori, gli atti mancati e dimostra che in questi eventi che capitano a ognuno di noi tutti i giorni è all'opera uno stesso meccanismo di interferenza, di disturbo dell'inconscio che, se opera invece in modo intenso, porta alla nevrosi, alla difficoltà di rapporto con la realtà. L'esempio più banale è quello

dei *lapsus linguae*: quasi inevitabilmente, leggendo anche una sola pagina, facciamo due, tre errori, scambiando una parola o una lettera con un'altra. Quando leggiamo ad alta voce, molto spesso infiliamo una parola al posto di un'altra. Abbiamo sotto gli occhi sul foglio una parola e invece ne pronunciano un'altra. Il motivo è che c'è qualche cosa che ci ossessiona, c'è un tabù, c'è qualche cosa che per noi non è accettabile, e per questo tendiamo a non leggerle quella parola: entra in azione un meccanismo di disturbo dell'inconscio che ci porta a non pronunciare quel termine, un meccanismo simile a quello per cui, per esempio, c'è un'abitudine abbastanza diffusa a dire "una brutta malattia" oppure, come si diceva fino a qualche tempo fa, "il male del secolo" invece di "tumore". Freud usa proprio questo tipo di esempi per dire che vediamo con inquietudine un certo termine, una certa parola, che per noi si riconnette a qualche significato morboso, oscuro, torbido, sgradevole: noi non la enunciano e ne pronunciano un'altra. Oppure semplicemente urge in noi un pensiero, un evento emotivamente carico, e allora l'inconscio ci manda un segnale di disturbo e ci distrae.

Oltre ai *lapsus linguae*, Freud analizza le paraprassie, gli atti sbagliati; per esempio: prendo la metropolitana, dovrei scendere alla tale fermata, invece non me ne accorgo, scendo alla fermata successiva, e perdo per esempio un appuntamento. Il problema è che non volevo andare a quell'appuntamento: l'inconscio per qualche motivo non mi ci voleva far arrivare. Oppure, ho l'ombrello, lo lascio a casa di un amico, poi non lo trovo piú e non mi riesco a ricordare dove lo abbia lasciato. Freud sostiene che per esempio in quei casi posso provare una forte aggressività verso quell'amico, che non sento piú come amico e, per non ricordarmene, non mi ricordo neppure di avere lasciato l'ombrello presso di lui. Si tratta di fatti della vita di tutti i giorni, ma in cui è operante un disturbo dell'inconscio. I piú interessanti fra gli atti sbagliati sono quelli che ci procurano danni, le paraprassie che ci danneggiano, come per esempio scivolare e farsi male: c'è la classica buccia di banana per strada, dieci passanti la vedono, la scansano e continuano a camminare tranquillamente, io non

me ne accorgo, scivolo su quella buccia di banana e mi faccio male. Qual è la spiegazione? Che probabilmente ho un complesso di colpa, che è inconscio, di cui quindi non mi rendo conto, ma mi voglio punire per qualcosa e mi punisco facendomi male. Oppure perdo il portafogli pieno di soldi, perdita fastidiosa: volevo inconsciamente punirmi di qualche cosa e mi sono punito perdendo il portafogli. I meccanismi sono vari, alcune perdite - lo ricordo solo per segnalare che la psicanalisi non si presta a regolette facili - possono dipendere per esempio da questo: ho una persona cara ammalata, temo che possa morire, l'inconscio allora mi fa fare questo ragionamento di tipo superstizioso (la superstizione è guidata dall'inconscio): meglio che perdo il portafogli piuttosto che perdere la persona cara; offro al destino il portafogli, oppure l'anello, il gioiello, la cosa cara, pur di non perdere invece la persona cara. Sono quindi molto diversi tra loro i meccanismi che ci portano ad errori, a paraprassie, ad atti sbagliati. Freud con questo tipo di ragionamento fonda - come abbiamo accennato - un'altra grande categoria della psicanalisi: il determinismo psichico. I fatti di cui abbiamo parlato, il leggere una parola al posto di un'altra, lo scendere alla fermata sbagliata della metropolitana, il dimenticare l'ombrello a casa di un amico, il perdere il portafogli, lo scivolare sulla buccia di banana, di solito vengono attribuiti al caso. Si dice: "ho dimenticato", "è capitato per caso", come se questa fosse una giustificazione. Per Freud invece nella vita psichica il caso non esiste, al contrario tutto è necessario, c'è sempre un motivo preciso per ogni evento, c'è sempre un rapporto di causa ed effetto. Non ce ne accorgiamo in quanto la causa spesso è sprofondata nell'inconscio, e l'inconscio, per definizione, non lo abbiamo presente, quindi imputiamo certi nostri comportamenti al caso.

Nel 1920 Freud imprime una svolta decisiva alle sue teorie sulla base nuove osservazioni: studiando le "nevrosi di guerra" di combattenti del primo conflitto mondiale osserva che soldati che avevano subito traumi nelle trincee tutte le notti sognavano qualcosa di doloroso, di penoso. Secondo le concezioni elaborate ne *L'interpretazione dei sogni* questo non si dovrebbe verificare in quanto il sogno è la

realizzazione di un desiderio. Nello stesso periodo Freud pone l'attenzione sul gioco di un bambino, un suo nipotino. Tutti i bambini si divertono a gettare via un oggetto e a farselo riportare; la psicoanalisi spiega questo gioco in maniera semplice: il bambino ha bisogno di sentirsi rassicurato del fatto che la madre, se si assenta, ritorna, e trova questa rassicurazione nel ripresentarsi dell'oggetto da cui si è separato; invece questo bambino gettava via un oggetto a cui teneva senza recuperarlo, si fermava a metà del gioco, pur essendo questa la metà dolorosa. Dallo studio di questi casi Freud ricava una revisione delle sue teorie. Egli sdoppia l'energia psichica fondamentale, la libido, e pone ora la vita psichica sotto l'egida di due forze: la *pulsione di vita* (Eros) e la *pulsione di morte* (Thanatos). È vero che l'uomo tende all'unione, alla procreazione, alla creazione (Eros), ma è altresí vero che c'è in lui una forza antagonista di egual portata (Thanatos). L'uomo non è dominato soltanto dalla ricerca del piacere, ma anche da tendenze a regredire, a tornare indietro fino a quella situazione che era l'unione con la madre, quindi all'indistinzione dal mondo, e fino allo stadio della vita inorganica, cioè all'unione col tutto. In *Al di là del principio del piacere* (1923) Freud teorizza la presenza nella psiche umana di una tendenza all'autodistruzione, al dissolvimento di se stessi. Siamo negli anni in cui si verifica la grande rinascita di Kierkegaard, nasce l'esistenzialismo, e si può scorgere in queste teorie di Freud una qualche consonanza con la concezione dell'esistenza come colpevole distacco dal tutto: nell'uomo c'è una fortissima tendenza a espiare questa colpa e a voler ritornare a essere una sola cosa con il tutto.

Rientrano nel campo delle pulsioni di morte una serie di fenomeni che tendono non ad affermare l'individuo, bensì a farlo regredire, a fargli perdere i confini della propria individualità, riportandolo verso la indistinzione dal tutto, che portano al superamento dei propri confini fisici, per esempio l'ubriachezza, la droga, oppure la tendenza a voler affrontare il rischio, le situazioni estreme. C'è in qualche modo un aspetto dionisiaco nell'uomo (il notturno, l'indistinto), una volontà di superare il *principium individuationis*. La pulsione di mor-

te è molto simile al dionisiaco di Nietzsche. Nell'uomo c'è una forza che lo spinge verso l'indistinzione, l'oblio di sé, il notturno, il perdere i propri confini, una tendenza che al limite estremo vuol dire volontà di morire: nell'uomo c'è un impulso distruttivo e autodistruttivo.

Freud vede questi due principi come ineliminabili, ma soprattutto inscindibili. Questa teoria viene delineata nella risposta che egli dà ad Albert Einstein, il quale nel 1932 gli pone una pensosa domanda sulla possibilità che l'uomo metta fine alla guerra. Freud risponde in maniera sfumata, sforzandosi di giungere a una conclusione possibilistica e ottimistica, ma riaffermando che odio e amore, Eros e Thanatos, sono due forze che non possono manifestarsi l'una senza l'altra. Leggiamo l'argomentazione centrale che Freud offre alla riflessione di Einstein:

> «Presumiamo che le pulsioni dell'uomo siano soltanto di due specie, quelle che tendono a conservare e a unire — da noi chiamate sia erotiche (esattamente nel senso di Eros nel *Simposio* di Platone) sia sessuali, — e quelle che tendono a distruggere e a uccidere; queste ultime le comprendiamo tutte nella denominazione di pulsione aggressiva o distruttiva. Ella vede che propriamente si tratta soltanto della dilucidazione teorica della contrapposizione tra amore e odio, universalmente nota, e che forse è originariamente connessa con la polarità di attrazione e repulsione che interviene anche nel Suo campo di studi. Non ci chieda ora di passare troppo rapidamente ai valori di bene e di male. Tutte e due le pulsioni sono parimenti indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto. Ora, sembra che quasi mai una pulsione di un tipo possa agire isolatamente, essa è sempre legata — vincolata, come noi diciamo — con un certo ammontare della controparte, che ne modifica la meta o, talvolta, solo così ne permette il raggiungimento. Per esempio, la pulsione di autoconservazione è certamente erotica, ma ciò non toglie che debba ricorrere all'aggressività per compiere quanto si ripromette. Allo stesso modo la pulsione amorosa, rivolta a oggetti, ha bisogno di un quid della pulsione di appropriazione, se veramente vuole impadronirsi del suo oggetto. La difficoltà di isolare le due specie di pulsioni nelle loro manifestazioni ci ha impedito per tanto tempo di ricono-

> scerle [...]. Vorrei tuttavia intrattenermi ancora un attimo sulla nostra pulsione distruttiva, meno nota di quanto richiederebbe la sua importanza. Con un po' di speculazione ci siamo convinti che essa opera in ogni essere vivente e che la sua aspirazione è di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato della materia inanimata. Le si addice il nome di pulsione di morte, mentre le pulsioni erotiche stanno a rappresentare gli sforzi verso la vita. La pulsione di morte diventa pulsione distruttiva allorquando, con l'aiuto di certi organi, si rivolge all'esterno, verso gli oggetti. L'essere vivente protegge, per così dire, la propria vita distruggendone una estranea. Una parte della pulsione di morte, tuttavia, rimane attiva all'interno dell'essere vivente e noi abbiamo tentato di derivare tutta una serie di fenomeni normali e patologici da questa interiorizzazione della pulsione distruttiva. Siamo perfino giunti all'eresia di spiegare l'origine della nostra coscienza morale con questo rivolgersi dell'aggressività verso l'interno. Noti che non è affatto indifferente se questo processo è spinto troppo oltre in modo diretto; in questo caso è certamente malsano. Invece il volgersi di queste forze pulsionali alla distruzione nel mondo esterno scarica l'essere vivente e non può non avere un effetto benefico. Ciò serve come scusa biologica a tutti gli impulsi esecrabili e pericolosi contro i quali noi combattiamo. Si deve ammettere che essi sono più vicini alla natura di quanto lo sia la resistenza con cui li contrastiamo e di cui ancora dobbiamo trovare una spiegazione».

La speranza di arrivare a una società in cui l'aggressività non si manifesti è una speranza vana. In quest'affermazione c'è un'indiretta critica a Marx: nel comunismo si prospetta una società egualitaria in cui, non essendoci la proprietà privata, l'uomo non avrebbe più aggressività; invece per la psicanalisi la proprietà privata può incrementare l'aggressività, ma non è l'unico movente di questa forza nell'uomo. Per Freud, Marx si illude nel prospettare una società comunista in cui l'abolizione della proprietà privata porti l'estinzione dell'aggressività. Così si esprime Freud in proposito:

> «Con l'abolizione della proprietà privata si toglie al desiderio umano di aggressione uno dei suoi strumenti, certamente uno strumento forte, ma, altrettanto certamente, non il piú forte».

Siamo arrivati quindi al punto in cui la libido si scinde in principio di Eros e principio di Thanatos e dalla teoria topica dell'apparato psichico si passa alla teoria strutturale, cioè alla nota tripartizione dell'apparato psichico in Es, Io e Super-io: l'*Es* (Es è in tedesco il pronome neutro) rappresenta «la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità», l'insieme dei contenuti mentali, fortemente legati a Eros e Tanatos che l'uomo non vuole riconoscere ; l'*Io* è la consapevolezza di se stesso da parte dell'individuo, la sua concezione di se stesso e insieme è un'istanza di mediazione fra le altre componenti psichiche e di guida del comportamento; il *Super-io* comprende l'insieme delle proibizioni, dei divieti, dei tabù che introiettiamo nella prima infanzia attraverso l'educazione che riceviamo; qualche divulgatore della psicoanalisi lo ha definito un "poliziotto interiore". È utile considerare la definizione che Freud stesso dà delle forze componenti l'apparato psichico. Dell'Es Freud afferma:

> «Suo contenuto è tutto quanto è ereditato, acquisito con la nascita, fissato costituzionalmente, prima di tutto dunque gli istinti derivanti dall'organizzazione del corpo, i quali trovano qui una prima espressione psichica a noi sconosciuta nelle sue forme». L'Io invece «rappresenta ciò che chiamiamo ragione e giudizio in contrapposizione con l'Es che contiene le passioni».
> «Il Super-io è il successore e rappresentante dei genitori (ed educatori) che avevano vegliato sulle azioni dell'individuo durante il suo primo periodo di vita; quasi senza modificarle, esso perpetua le loro funzioni».

Da una parte abbiamo quindi le spinte dell'Es, dall'altra le proibizioni del Super-io, mentre l'Io deve mediare tra queste due forze. Ma l'Io deve fare i conti anche con la realtà esterna, che manda i suoi stimoli; l'Io è quindi una struttura in continuo riequilibrio in quanto deve evitare che uno di questi tre fattori: Es, Super-io, stimolo esterno, prenda il sopravvento, il che porterebbe alla nevrosi. Si può dire che Freud riprenda con un linguaggio moderno e scientifico la visione della psiche presente già in Platone e Aristotele, che la vedo-

no tripartita. Platone descrive l'anima come una biga alata in cui la ragione, l'auriga deve tenere due cavalli, uno bianco (anima irascibile) e uno nero (anima concupiscibile) sotto controllo. La funzione di mediazione dell'Io fra le varie istanze dell'apparato psichico è vista da Freud in termini drammatici:

> «La richiesta piú pesante per l'Io è probabilmente quella di tenere a bada le pretese istintive dell'Es, al quale scopo esso deve mantenere grandi quantitativi di contro-cariche. Ma anche la pretesa del Super-io può essere così forte e inesorabile da far sì che l'Io rimanga come paralizzato di fronte agli altri suoi compiti».

Giunto a questa visione dinamica dell'apparato psichico e delle pulsioni fondamentali, Freud si lancia in una teorizzazione della civiltà e della società che per gli psicanalisti che lo avevano seguito fino ad allora costituì una forte sorpresa in quanto comportava un'estrapolazione filosofica e sociologica delle sue teorie fuori dal contesto strettamente medico. L'indagine antropologica era stata iniziata nel 1914 con *Totem e tabù* a partire dalla sua scoperta del complesso di Edipo, cioè di quella fase dell'infanzia che è caratterizzata dall'attaccamento per il genitore di sesso opposto e dall'ostilità per il genitore dello stesso sesso. Freud sostiene che questo tipo di ostilità si è manifestato anche agli inizi della storia della società. Gli inizi della società sono inizi tribali, in cui prevale la figura del padre-padrone. Il passaggio dalla tribù alla società avviene attraverso l'assassinio del padre primitivo. La società nasce dunque con un assassinio. All'autorità esteriore del padre, che è stata eliminata fisicamente, si sostituisce il totem, cioè una divinità venerata e sentita come una potenza interiore. All'autorità esterna si sostituisce l'autorità interna, che è qualcosa di molto piú minaccioso in quanto avvertito come inafferrabile, sacrale. Questo avviene perché l'assassinio comporta un complesso di colpa. La figura minacciosa del totem impone anche tabù, cioè proibizioni assolute, piú categoriche di quelle date dal padre. L'autorità, la proibizione diventano così qualcosa di fantastico, che può essere elaborato in senso morale o religioso, e diventano forze

interne che non si riescono a controllare. Queste forze sono nate nel momento in cui c'è stato il passaggio dallo stato tribale allo stato societario, che si porta dietro quel complesso di colpa implicante un disagio per l'individuo. Freud sviluppa queste intuizioni in *Il disagio della civiltà* (1929) in cui sostiene che il vivere civile è incomparabilmente superiore alla vita animale, la civiltà è un bene a cui non si può rinunciare, ma comporta un disagio in quanto essa nasce sulla base di un complesso di colpa, sulla base di proibizioni e divieti imposti all'individuo. Gli uomini hanno sempre sognato la beatitudine di una situazione pre-civile (età dell'oro per il mondo greco, Eden del mondo cristiano, il buon selvaggio di Rousseau) in quanto la civiltà viene vista come qualcosa che toglie libertà all'individuo. Con il procedere della civiltà tende dunque a crescere il disagio, matrice di nevrosi. L'uomo moderno deve abituarsi a livelli sempre piú stretti di interdipendenza e interazione con gli altri e quindi a dosi sempre maggiori di disagio. Una conclusione pessimistica, dunque. Freud è morto nel 1939, venti giorni dopo l'inizio della seconda guerra mondiale, in cui ci sono state esplosioni di follia collettiva, di sadismo di massa, che sembrano devastanti espressioni di reazione irrazionale al "disagio" da lui diagnosticato.

Il pensiero freudiano può essere interpretato come una «mappa delle interferenze che deformano la coscienza» (come afferma il filosofo Remo Bodei). La psicanalisi, cioè, è un tentativo di prendere in considerazione le stratificazioni, le interferenze, le intermittenze, i piani di frattura del pensiero logico. Il concetto di razionalità deve essere ampliato, fino a comprendere anche ciò che apparentemente è refrattario alla logica e alla coscienza: le credenze, le superstizioni, ma anche i sogni, i contenuti fantastici dell'arte, i quali non presentano verosimiglianza, devono essere sottoposti ad analisi per scoprirvi i nuclei di verità che contengono. La razionalità cui siamo abituati è quella cartesiana, fondata sul principio di evidenza e sulla "chiarezza" e "distinzione" delle idee, che viene articolata mediante il ragionamento e la rigorosa deduzione. Emblema della razionalità occidentale è l'atteggiamento illuministico: la ragione è equiparata

alla luce, che si diffonde sulle tenebre dell'ignoranza e della superstizione e le dissipa. Per Freud invece anche all'interno delle tenebre si celano nuclei di verità, anche se di una verità deformata, che si può manifestare nella fantasia o nella patologia, e che va decodificata, trasponendola dal linguaggio dell'inconscio in quello della coscienza. Per Freud la verità non è qualcosa che si presenta con evidenza, bensì qualcosa che

> «nasce da forze in lotta e da forme di compromesso: non vi è una evidenza puntuale della verità, bensì questa viene sagomata in un processo non lineare, si profila al termine di un tragitto tortuoso»,

come afferma ancora Remo Bodei.

Il delirio, le nevrosi ossessive e altri fenomeni psichici analizzati da Freud presentano un persistere del paziente nelle sue fantasie, che non vengono scalzate dall'ostentazione di una verità percettibile. La logica dell'evidenza si trova in questi casi in contrasto con qualcosa di altro, con "interessi" che si annidano nel soggetto fino a fargli negare ostinatamente l'evidenza. I sogni, le fantasie, le nevrosi, le esperienze di turbamenti nella percezione della realtà considerati da Freud portano a concludere che al di sotto della sfera del "logico" si annidano in noi "gruppi di interessi", "nuclei di verità", incapsulati al di sotto della coscienza, come i resti di Pompei sono sommersi da strati di cenere. Portarli alla luce, renderli coscienti è in fondo il compito che Freud e la psicanalisi si propongono, decodificando, "traducendo" il linguaggio in cui questi contenuti sono espressi, il linguaggio dell'inconscio, e allargando così il campo della nostra razionalità.

Si può concordare con quanto scrive in *La missione di Sigmund Freud* un grande psicoanalista, Erich Fromm:

> «Nella sua fede nel potere della ragione, Freud era un figlio dell'età dell'Illuminismo, il cui motto "Sapere aude", "osa sapere", è impresso in tutta la personalità di Freud e in tutta la sua opera».

4. *Henri Bergson: lo slancio vitale*

La filosofia di Bergson (1859 - 1941) viene definita intuizionismo e alcuni studiosi sostengono che questo affidarsi all'intuizione costituisce un nuovo discorso sul metodo, implica una ripresa del razionalismo moderno, fondato da Cartesio, col *Discorso sul metodo*. *L'evoluzione creatrice* di Bergson, che è del 1907, sarebbe un nuovo *Discorso sul metodo*, un ampliamento del razionalismo; secondo altri, invece, questo parlare di intuizione implica qualcosa di irrazionale. Quindi c'è un dilemma: Bergson è un irrazionalista o è un pensatore che apre nuove strade alla razionalità? Negli anni immediatamente successivi al 1907 Bergson ebbe una grandissima notorietà, diventò una sorta di classico contemporaneo nelle scuole, influenzò la classe dirigente francese e nel 1928 ebbe il premio Nobel per la Letteratura. Il suo pensiero esercitò inoltre una grande influenza sia sulla letteratura, sia sulle arti visive, sia sulla politica. Bergson, cugino acquisito di Marcel Proust, l'autore di *Alla ricerca del tempo perduto*, ebbe, tra l'altro, un'enorme risonanza per la sua concezione del tempo. Di famiglia ebraica, Bergson si era intimamente convertito al cattolicesimo, ma preferì non esternare questa conversione, per stare dalla parte dei perseguitati: dal 1938 si diffusero in Europa le leggi razziali, che aprirono le porte alla persecuzione degli Ebrei. Morì nel 1941, mentre a Parigi erano arrivati i nazisti.

Qual è il punto decisivo del suo pensiero? È che le scienze, la razionalità ristretta all'intelletto, devono lasciare il posto a qualche cosa di altro. Ma le scienze, la razionalità ristretta all'intelligenza, in effetti, sono il Positivismo. Quindi Bergson ai primi del Novecento reagisce al Positivismo. Il Positivismo, fondato da un altro francese, Auguste Comte, era stata la filosofia dominante della seconda metà dell'Ottocento, ma era una filosofia che restringeva il conoscibile a ciò che è concreto, che è «positus». Il Positivismo esalta la scienza come conoscenza di quello che è finito, con una esclusione assoluta del divino, con l'esclusione della metafisica. Alla cultura positivistica si riconnette anche l'evoluzionismo di Darwin e di Spencer. L'evo-

luzionismo è una teoria del mondo biologico, che si basa su osservazioni empiriche di tipo positivistico. Si studiano i fossili, la trasformazione delle forme; dalla trasformazione delle forme si enuclea l'evoluzione delle specie; Darwin è un biologo, che fa viaggi intorno al mondo, raccoglie campioni di piante, di animali. È, in fondo, uno scienziato di stampo di positivista. L'influenza della cultura positivista viene infranta da Nietzsche, con un irrazionalismo aperto, ma anche da Bergson, che si fa strada all'interno proprio dell'evoluzionismo. La sua opera principale, del 1907, è *L'evoluzione creatrice*. È un titolo significativo, in quanto, implica l'evoluzionismo, quello di Darwin, soprattutto quello di Spencer. Ma l'evoluzione di Darwin e di Spencer non è creatrice. La teoria evoluzionistica comporta che attraverso graduali trasformazioni, attraverso mutazioni favorevoli alla situazione ambientale, si introducono gradualmente modifiche strutturali, morfologiche, delle forme degli esseri viventi, e sopravvivono quelle più adatte all'ambiente, ma non c'è una creazione, c'è anzi una continuità. Non c'è alcuna creazione, non c'è alcuna novità vera; l'evoluzione implica una trasformazione predeterminata. Quindi l'evoluzionismo, come Bergson gli rimprovera, non è rivolto al futuro come "l'evoluzione creatrice", ma è sempre ancorato a un passato che condiziona il presente, un presente che cresce con piccole trasformazioni rispetto al passato, come se ci fosse quasi un progetto di adattamento che precede i meccanismi stessi dell'adattamento. Secondo Bergson, l'evoluzionismo è rivolto indietro, è rivolto al passato, invece la natura, l'uomo stesso sono soggetti a uno slancio vitale, *élan vital*, che implica la creazione continua. Ogni istante è una sorta di ricreazione della realtà; lo stesso comportamento dell'individuo è imprevedibile; il passato è sempre racchiuso nell'istante che stiamo vivendo, ma l'istante che stiamo vivendo, in quanto è il passato più un *altro* istante, è assolutamente nuovo. Bergson usa spesso metafore, proprio perché sostiene l'intuizione contro la razionalità. Se parlo in nome della razionalità, con metodo scientifico, positivo, posso descrivere le cose e analizzarle, ma se mi riferisco all'intuizione, se intuisco una cosa, non posso comunicare a un altro quello che ho

intuito. Non è un caso che il suo pensiero sfoci in un'esaltazione del misticismo. Posso alludere a quello che ho intuito attraverso esempi: è per questo che i libri di Bergson sono pieni di metafore. Egli ricorre a una metafora molto significativa:

> «Secondo la considerazione abituale, scientifica, analitica della realtà, secondo l'intelligenza, la realtà è paragonabile a una collana»,

la realtà viene vista dalla scienza, dall'uomo che usa l'intelligenza come una collana; vale a dire: ci sono tanti elementi distaccati, esterni gli uni agli altri che sono legati da un filo, ci sono tanti frammenti tenuti insieme esteriormente. L'intuizione invece mi fa cogliere la realtà come se fosse un gomitolo. Qualche cosa che si svolge, in cui il punto a cui si è arrivati comprende tutto il precedente, ma si sta svolgendo qualche cosa di nuovo. Il paragone con il gomitolo vuole essere l'indicazione di quella che chiama "durata". Bergson distingue in maniera netta tra l'*intelligenza* e l'*intuizione*; il tempo spazializzato della scienza, dovuta all'intelligenza, e il tempo della durata dell'intuizione sono due cose distinte e separate.

E che cos'è "il tempo della scienza", "il tempo spazializzato?" Il tempo spazializzato è il tempo dell'orologio, trasformato in uno spazio. Le lancette dell'orologio percorrono un certo spazio intorno alla circonferenza. È un tempo tradotto in istanti che si succedono gli uni agli altri, come le perle di una collana. Qual è la caratteristica del tempo spazializzato? È un tempo morto, che non riguarda la vita. È un tempo misurabile, ma in cui ogni istante è esterno all'altro, come le perle della collana. Invece il tempo vissuto, la "durata", non è mai un attimo isolato, in quanto l'attimo è qualche cosa di fuggente, ma, comunque, l'attimo – anche questo momento – comprende tutto il passato. È un istante nuovo, è una novità come un pezzo nuovo di un gomitolo che si va svolgendo, ma quel pezzo nuovo richiama a tutto il resto del gomitolo che si è svolto. C'è una continua novità nella durata, ma c'è anche una continua conservazione del passato. Da una parte c'è il tempo della scienza, dell'intelligenza, il tempo spa-

zializzato, il tempo ridotto a istanti esterni gli uni agli altri, dall'altra parte c'è la durata, il tempo vitale, che viene colto dall'intuizione. Bergson separa, distingue lo spazio e il tempo. Il tempo spazializzato è, sostanzialmente, spazio; le cose sono esterne le une alle altre; il tempo spazializzato comporta che ogni istante è intercambiabile con l'altro, è misurabile come l'altro, è vuoto e si succede all'altro in un rapporto di esteriorità. Invece, la durata è un tempo interiore, in cui gli istanti si possono compenetrare l'uno con l'altro. Per spiegare questo aspetto fa ricorso al rimorso. Il rimorso è una situazione in cui io, che sto vivendo attualmente una determinata esperienza, mi sento oppresso o, comunque, mi sento legato a un atto del passato che respingo e che preferirei non aver compiuto. Questo che cosa significa? Quell'evento del passato, quell'istante passato non è separato dal mio istante presente, anzi incombe su di esso. Mentre il tempo spazializzato delle scienze comporta l'estraneità reciproca degli istanti, il tempo della durata, il tempo dell'intuizione comporta una continua compenetrazione.

Vediamo come Bergson delinea la durata con le sue stesse espressioni:

> «Chi esamini la vita psichica nella sua effettualità, quale si svolge sotto i simboli che la ricoprono, si accorgerà subito che il tempo ne è la stoffa stessa. Non c'è, del resto, stoffa più resistente o più sostanziale. Infatti, la nostra durata non è il susseguirsi di un istante a un altro istante: in tal modo esisterebbe solo il presente, il passato non si perpetuerebbe nel presente e non ci sarebbe evoluzione né durata concreta. La durata è l'incessante progredire del passato, che intacca l'avvenire e che, progredendo, si accresce. E, poiché si accresce continuamente, il passato si conserva indefinitamente. La memoria non è la facoltà di classificare ricordi in un cassetto o di scriverli su un registro – cioè, tenendoli a distanza. [...] Non c'è registro, non c'è cassetto; anzi, a rigor di termini, non si può parlare di essa come di una "facoltà": giacché una facoltà funziona in modo intermittente: quando vuole o quando può, mentre l'accumularsi del passato su se stesso continua senza tregua».

In questo è molto vicino a Proust. Il tempo perduto è un tempo che noi ci portiamo dentro. Il passato non sta in un cassetto. La memoria non si proietta all'esterno della mia personalità ma procede all'interno: "alla ricerca del tempo perduto". Quindi, "il tempo perduto" è un "tempo che posso ritrovare" – come dice un altro titolo di Proust – perché ce l'ho dentro: non sta fuori. La memoria non è il contatto con qualche cosa di esterno e di morto, ma con qualche cosa di vivente, che è presente come passato nel mio presente.

> «L'accumularsi del passato su se stesso continua senza tregua. In realtà, il passato si conserva da se stesso, automaticamente – pure se io non me ne accorgo, mi porto appresso tutto il passato – esso ci segue tutt'intero, in ogni momento. Ciò che abbiamo sentito, pensato, voluto sin dalla prima infanzia è là, chino sul presente che esso sta per assorbire in sé, incalzante alla porta della coscienza che vorrebbe lasciarlo fuori. La funzione del meccanismo cerebrale è, appunto, quella di ricacciare la massima parte del passato nell'incosciente, per introdurre nella coscienza solo ciò che può illuminare la situazione attuale; agevolare l'azione che si prepara; compiere un lavoro utile».

Queste affermazioni sono molto importanti per due motivi. Prima di tutto, sembra quasi di leggere Freud, che Bergson non aveva letto ancora, nel 1907:

> «Il cervello, la funzione, il meccanismo cerebrale ricaccia la massima parte del passato nell'incosciente».

È proprio quello che dice Freud. Se avessimo presente alla nostra coscienza tutto il nostro passato saremo bloccati, saremmo schiacciati dai ricordi. Il conscio, "il meccanismo cerebrale" – dice Bergson nel suo linguaggio – chiude la porta, fa in modo che tutta una serie di materiali vengano messi nell'incosciente, cioè in quello che Freud chiama "inconscio", perché la nostra consapevolezza cerca di agevolare l'azione che ci prepariamo a compiere con un lavoro utile. Bergson sostiene che la nostra intelligenza ha un valore di utilità. L'intelligenza non conosce veramente la realtà. La realtà la si può

conoscere solo con l'intuizione, che coglie lo slancio vitale; invece, l'intelligenza, che dà luogo alla scienza, crea semplicemente schemi di inquadramento della realtà per fini di utilità pratica. La scienza è volta all'utilità, crea schemi fittizi utili, schemi fittizi che sono convenzionali. Bergson dice ironicamente:

> «La Terra non ne sa niente degli spicchi in cui la dividiamo, di meridiani e paralleli. Il tavolo non ne sa niente dei grammi o dei chilogrammi che pesa».

La scienza è una serie di schemi, di convenzioni che inquadrano i fenomeni per fini di utilità pratica. (La teoria della scienza di Benedetto Croce è simile: la scienza crea semplicemente pseudoconcetti con funzioni di utilità pratica).

> «Talvolta qualche ricordo non necessario riesce a passare di contrabbando per la porta socchiusa! Riesce a passare di contrabbando per la porta socchiusa, e questi messaggeri dell'incosciente ci avvertono del carico che trasciniamo dietro a noi senza averne consapevolezza».

Le brecce che si vengono a creare, ogni tanto, in questo serbatoio incosciente fanno riemergere ricordi che ci fanno rivivere il passato, ma si tratta di episodi. Di solito portiamo dentro di noi il passato, non ce ne rendiamo conto e ci apriamo all'istante successivo. L'istante successivo è sempre una novità assoluta. È una creazione assoluta.

Bergson sostiene che non è il passato quello che conta. Il passato è implicito. Ce lo portiamo dentro, ma ogni istante presente è il passato più un nuovo istante: quindi è qualche cosa di nuovo, di imprevedibile. A questo punto è evidente che confiniamo con una visione irrazionalistica. Bergson dice che un grande ideale, per esempio, una grande visione, possono essere immessi nella realtà, possono trasformare la realtà. La realtà è una creazione continua: se sono fermamente convinto di una fede, di un'idea, posso cambiare la realtà. Georges Sorel, suo contemporaneo, propugna l'idea della violenza

rivoluzionaria; si può capovolgere la storia; si può, con uno sciopero generale, trasformare all'improvviso tutta la società e ricreare i rapporti sociali dal nulla; legato, a modo suo, a idee marxiste, fonda una «filosofia dell'attivismo», che viene assorbita da Benito Mussolini. Mussolini userà slogan quali: "Chi si ferma è perduto!", che hanno questa provenienza. Bisogna agire! Bisogna assolutamente essere dediti alla prassi, all'azione, perché l'azione è sempre creatrice, è sempre promotrice di novità positive, tutto questo è irrazionalismo che viene da Sorel. Mussolini era un ammiratore di Sorel; aveva letto a fondo *Le riflessioni sulla violenza* (1906) che sono strettamente imparentate a *L'evoluzione creatrice* (1907).

> «La nostra personalità, pertanto, germoglia, cresce, matura continuamente. Ciascuno dei suoi momenti è qualcosa di nuovo, che si aggiunge a ciò che c'era prima. Anzi, non è solo qualcosa di nuovo: è qualcosa di imprevedibile. Senza dubbio il mio stato psichico attuale si spiega con ciò che già c'era in me e agiva in me; analizzandolo, non troverò in esso altri elementi. Ma nemmeno un'intelligenza sovrumana avrebbe potuto prevedere la forma semplice e indivisibile, che dà a tali elementi, affatto astratti, la loro organizzazione concreta».

Posso studiare una situazione precedente, la situazione attuale della mia psiche o della società, ma con questo non posso predire assolutamente che cosa succederà tra un solo istante. Ogni istante porta una novità imprevedibile

> «giacché prevedere significa proiettare nel futuro ciò che si è percepito in passato oppure raccogliere in un composto nuovo, diversamente ordinato, elementi già noti. Ma ciò che non è mai stato percepito, e che è insieme semplice, è necessariamente imprevedibile. Tale è, precisamente, ogni nostro dato di coscienza, considerato come un momento di una storia in via di svolgimento: è semplice e non può essere già stato, giacché concentra nella sua unità indivisibile tutto ciò che è già stato percepito, più quello che il presente vi aggiunge».

Quello che il presente vi aggiunge non è stato percepito? E allora è una novità assoluta: noi siamo la continuità del passato *più* un elemento, ogni istante è assolutamente nuovo. «È un momento originale di una storia non meno originale»: c'è una possibilità di novità in ogni istante.

Secondo Bergson, l'evoluzione procede a ventaglio. Ci sono infinite strade che si aprono in ogni momento evolutivo. Bergson ripete che la vita, la sfera biologica è una apertura continua alla novità, in cui quello che è importante è il futuro e non il passato. Per il meccanicismo e per il finalismo c'è sempre la prevalenza del passato. Secondo lui, tutte le visioni fisiche e biologiche – o meccanicistiche o finaliste che siano – sono sbagliate in quanto, o nell'uno o nell'altro caso, comportano la prevalenza del passato sul futuro. Perché? Perché il *meccanicismo* comporta che quanto emerge, anche nel mondo vitale, non è altro che un insieme di pezzi preesistenti che si mettono assieme, magari in un modo nuovo: ma i pezzi già c'erano da prima! La visione meccanicista, che è stata dominante soprattutto nel Settecento, non spiega la novità, in quanto tutti i pezzi di un meccanismo già c'erano da prima. Il *finalismo*, invece, sembra proiettato verso il futuro – in quanto si parla, appunto, di «fine» –, ma esso è oberato dal passato, perché per il finalismo è come si ci fosse un progetto preesistente a quello che viene fuori, ma questo progetto viene da prima: il progetto è nel passato. Per il meccanicismo i pezzi sono precedenti, vengono dal passato. Per il finalismo, il progetto viene dal passato. Meccanicismo e finalismo, che sembrano due teorie opposte, convergono nel dare prevalenza al passato. Invece, la teoria dello slancio vitale di Bergson comporta l'assoluto dominio del futuro. Questo è frutto di intuizione. L'evoluzione è come un ventaglio. È un'esplosione di possibilità, di cui alcune si affermano di più, ma altre prendono altre strade e si affermeranno dopo. Non c'è una linea evolutiva. Leggiamo in Bergson:

> «Il processo evolutivo sarebbe cosa affatto semplice e noi faremmo ben presto a determinare la direzione, se la vita descrivesse una traiettoria unilineare, simile a quella di un proiettile, lancia-

> to da un cannone. Abbiamo a che fare, invece con un proiettile che è subito esploso in frammenti, ciascuno dei quali, essendo anche esso una specie di proiettile, si è spezzato, a sua volta, in altri frammenti, destinati pure essi a esplodere, e così di seguito per lungo tempo. Noi percepiamo solo ciò che ci è più vicino: i movimenti sparpagliati degli scoppi polverizzati. Da essi dobbiamo partire per risalire, di grado in grado, sino al movimento originario».

Questa visione degli "scoppi" oggi viene riconsiderata dagli evoluzionisti: per Darwin, grosso modo, ci sono mutazioni, di cui sopravvivono quelle funzionali all'ambiente; dato un certo ambiente, gli organismi viventi che vi alloggiano dovrebbero essere quelli più adattati all'ambiente stesso. Non c'è bisogno di prendere un chilometro quadrato di giungla o di foresta, basta considerare un centimetro cubo di acqua di uno stagno per notare che ci sono centinaia e centinaia di specie di organismi viventi in quel chilometro quadrato oppure in quel cubetto di acqua. Se ci fosse una evoluzione unilineare implicante l'adattamento all'ambiente, perché in quell'ambiente così circoscritto, come un chilometro quadrato di foresta amazzonica, sono presenti innumerevoli specie viventi? Ce ne dovrebbe essere una sola, adattata a quell'ambiente. Questa immagine della granata che scoppia, ma che poi dà luogo ad altre esplosioni, rompe l'unilateralità, l'unidirezionalità dell'evoluzione darwiniana e cerca di dare l'idea dell'evoluzione creatrice, che, però, rimane in parte un'immagine, per così dire «poetica». Lo stesso Bergson si rende conto dell'ambiguità di questo suo concetto di evoluzione. Sostiene che l'evoluzione è uno slancio continuo che trova un'opposizione nella materia. La materia è un elemento che fa da freno alla vita, la quale tende continuamente a esplodere in nuove direzioni. Questo egli afferma in una prima fase del suo pensiero. C'è, fin dalle origini della realtà, un dualismo tra materia e vita. La vita tende a esplodere, a dare luogo a nuove forme, la materia la ferma. Quindi, una visione inizialmente dualistica.

Bergson dice: «Fin dall'inizio dei tempi, la materia e la vita si scontrano», il che significa che egli ha una visione per cui la vita non

è nata a un certo punto dell'evoluzione, ma è coeterna con la materia. Egli sostiene che vita e materia sono originariamente presenti e si scontrano l'una con l'altra.

> «Quando il proiettile scoppia la sua frantumazione particolare si spiega a un tempo con la forza esplosiva della polvere, che esso racchiude, e con la resistenza che vi oppone il metallo. Lo stesso si può dire del frantumarsi della vita in individui e in specie. Esso deriva, a nostro avviso, da un duplice ordine di cause: la richiesta che alla vita oppone la materia bruta e la forza esplosiva, dovuta a un equilibrio instabile di tendenze, che la vita reca in sé».

Vita e materia sarebbero due forze in opposizione tra di loro. È molto interessante questa possibilità di "divergenze", come lui le chiama. La forza vitale si muove in direzioni divergenti. C'è una *evoluzione divergente* e non unilineare come quella di Darwin. Nel pensiero maturo, Bergson cerca di eliminare questo dualismo; è lo slancio vitale stesso che, al suo interno, ha come una specie di forza inerziale, tende a ripiegarsi su se stesso: come se alzassi un braccio e poi non avessi la forza di tenerlo alzato e mi ricadesse. Mentre in un primo momento contrappone vita e materia, slancio vitale e resistenza della materia, nella fase natura del suo pensiero Bergson arriva a una visione unitaria, monistica; esiste solo lo slancio vitale, ma lo slancio vitale ha, al suo interno, una forza inerziale che lo blocca e gli fa prendere forme determinate.

> «Pensiamo piuttosto a un gesto come quello del braccio, che si solleva, e poi supponiamo che il braccio, abbandonato a se stesso, ricada, ma che tuttavia permanga esso, sforzandosi di risollevarlo, qualche cosa della volontà che lo ha animato. Quest'immagine di un gesto creatore che si disfà varrà a darci una rappresentazione più esatta della materia. Vedremo allora, nell'attività vitale, ciò che sussiste del movimento diretto nel movimento invertito: una realtà che si fa attraverso quella che si disfà».

Ci sono una forza propulsiva e una forza inerziale, però all'interno dello stesso slancio vitale. Con espressioni molto suggestive Bergson

cerca di dare l'idea di come si articola, si ramifica questa forza vitale, parla del "torpore delle forme vegetali".

Le forme vegetali sono associate alla categoria del torpore; le forme animali sono associate alla categoria dell'istinto, ma Bergson sostiene che nei vegetali, negli animali, nell'evoluzione della vita si ha una inerzia che prende il sopravvento. Lo slancio vitale trova la sua via di uscita proprio nell'uomo. La forza vitale tende ad accasciarsi su se stessa, a cadere in quella che vede come una cosa pericolosa, l'abitudine, l'istinto, il meccanismo. Invece, nell'uomo, lo slancio vitale trova una espressione per continuare a perpetuarsi; l'uomo, in questa visione, diventa il culmine dell'evoluzione, non nel senso darwiniano della gerarchia dei primati superiori, ma l'uomo come propulsore ulteriore dello slancio vitale.

> «È in questo senso tutto particolare che l'uomo può essere considerato il "termine" e il "fine" dell'evoluzione. La vita trascende la finalità, come qualsiasi altra categoria; è, essenzialmente, una corrente lanciata attraverso la materia, che si sforza di ricavarne quanto può. Non c'è stato, quindi, a rigor di termini, né progetto né piano [*l'uomo è una creazione originale, è una novità nell'Universo*]. D'altra parte, è evidente che il resto della natura non è stato coordinato all'uomo: noi lottiamo al pari delle altre specie, abbiamo lottato contro le altre specie».

Bergson rifiuta l'idea che ci sia un finalismo nella natura, per cui tutta la natura avrebbe il fine di favorire l'uomo, come aveva sostenuto Kant nella *Critica del giudizio*. Quindi l'uomo – invece – ha lottato contro le altre specie:

> «Se l'evoluzione della vita avesse, nel suo cammino, urtato contro altri ostacoli, se, di conseguenza, la corrente della vita si fosse divisa in altro modo, noi saremmo stati fisicamente e moralmente assai diversi da quello che siamo. Per queste ragioni, sarebbe errato considerare l'umanità quale si offre oggi al nostro sguardo, come già preformata nel movimento evolutivo. Non si può neppure dire che essa rappresenti il termine dell'evoluzione intera, perché l'evoluzione si è effettuata su più linee divergenti e, se

> all'estremità di una di queste è la specie umana, altre linee sono state seguite da altre specie».
> «È in un senso ben diverso che consideriamo l'umanità come la ragion d'essere dell'evoluzione. A noi la vita, nel suo insieme, appare come un'onda immensa, che si sia propagata a partire da un centro e che, su quasi tutta la sua circonferenza, si sia arrestata: in un punto solo l'ostacolo è stato forzato e l'impulso è passato liberamente. Dappertutto, fuor che nell'uomo, la coscienza ha finito con l'arrestarsi come in una gola chiusa; solo con l'uomo ha proseguito il suo cammino. L'uomo continua, pertanto, indefinitamente il movimento vitale»,

l'evoluzione culmina nell'uomo e prosegue a partire dall'uomo.

Nel 1932 Bergson scrive un'altra importante opera, *Le due fonti della morale e della religione*. Traspone sul piano della società, della storia umana le due categorie di spazio e tempo. In quest'opera della maturità sostiene che esistono società chiuse e società aperte. Le *società chiuse* sono quelle che si fondano sullo spazio e sono irrigidite, abitudinarie, tendono a creare meccanismi ripetitivi. Le *società aperte* che sono quelle, invece basate sul tempo, sull'esperienza vissuta, su grandi personalità che stimolano all'innovazione continua. Alla società chiusa e alla società aperta corrispondono una "morale chiusa" e una "morale aperta". La morale chiusa è quella di un popolo, di un'etnia, di una religione, che crea abitudini, crea grandi rappresentazioni narrative, leggende, miti a cui un popolo si riferisce con precetti, con norme morali rigide, tramandate; la morale è chiusa circoscritta, legata a un popolo, a un clan, a un'etnia, a un libro sacro. La morale aperta è la morale dell'umanità, è la morale "dei grandi saggi greci", "dei grandi profeti ebraici", "dei santi cristiani", cioè di personalità eccezionali, le quali hanno come loro punto di riferimento non il popolo o le etnie o il gruppo, ma l'umanità nel suo complesso e riescono a dare scossoni alla morale chiusa, creando una morale, invece, aperta, universale. Ci sono religioni statiche, chiuse, nazionali, con al centro popoli eletti e libri sacri, e religioni dinamiche, aperte. La sua filosofia si conclude con una filosofia della società, che riproduce l'antagonismo tra spazio e tempo nelle società chiuse e nelle società

aperte.

Questa visione apre nuovi orizzonti, è progressiva, oppure è una forma di irrazionalismo che ci porta indietro? Probabilmente tutte e due. Faccio riferimento a un rilievo avanzato da Remo Bodei, il quale ha sostenuto che, negli anni precedenti la prima guerra mondiale, Bergson ha esercitato un'influenza enorme. *L'evoluzione creatrice* suggestionò un'intera classe dirigente, compresa anche l'Accademia Militare francese. Bodei ha ricostruito il fatto che nella prima guerra mondiale gli ufficiali francesi, che erano bergsoniani, elaborarono una tattica dell'assalto a tutti i costi, dello slancio vitale come tattica militare, che fu disastrosa. I giovani francesi nella battaglia della Marna venivano mandati all'attacco all'aperto dalle trincee, secondo dottrine militari elaborate sulla base della concezione dello slancio vitale di Bergson. Quindi, addirittura, Bergson avrebbe involontariamente ispirato una tattica militare disastrosa. Come pure – abbiamo detto – la sua filosofia dello slancio vitale si trasforma, in Sorel, in filosofia dell'azione, ma tutte le filosofie dell'azione sono filosofie, tendenzialmente, irrazionalistiche: in esse l'agire predomina sulla teoria, predomina sulla conoscenza. Detto questo, d'altra parte, si può rilevare la parentela spirituale, oltre che materiale, di Bergson con Proust: tutta l'opera di Bergson è anche una denuncia della vita esteriorizzata, che è una vita inautentica. Quando se la prende con il tempo spazializzato, se la prende con la società chiusa, con tutto quello che è esteriore, rivendica insieme l'interiorità, la spiritualità dell'uomo, denuncia la vita semplicemente esteriore, basata su rapporti di estraneità. Quindi, una filosofia – in qualche modo – critica. È certo che presenta elementi contrastanti, mi sentirei, però, di dire questo: la critica della scienza, la quale sarebbe un frutto di astrazioni, di spazializzazioni, di schemi è una critica sempre pericolosa, perché la critica della scienza tende sempre a diventare una critica dell'intelletto e della ragione, *tout-court*, e di fronte a questo c'è la rivendicazione di una intuizione che, però, è incomunicabile; cioè è qualche cosa che posso avere io, ma di cui non posso rendere partecipe un altro. Significa che è un'esperienza elitaria ed è un'esperienza,

tendenzialmente, mistica, un'esperienza di chiusura degli occhi verso la realtà, di immersione in se stessi, ma, a questo punto, la realtà può sfuggire e si può cadere nell'irrazionalismo.

5. *Max Weber: oggettività e avalutatività*

Max Weber (1864-1920) fu docente di economia politica, a partire dal 1894, in varie università tedesche: Friburgo, Heidelberg, Monaco. Dal 1904 si dedicò a studi sociologici (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*) e alla sistemazione del metodo delle scienze storico-sociali. Tra il 1903 e il 1906 scrisse i principali saggi sul metodo tra cui: *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904). Degli ultimi anni vanno ricordate le conferenze all'Università di Monaco: *Scienza come professione* e *Politica come professione* (1919).

La condizione preliminare dell'oggettività delle scienze storico-sociali è posta da Weber nella "avalutatività", che risulta dalla netta separazione fra l'accertamento dei fatti empirici, dominio della scienza, e la formulazione di giudizi di valore, che è per Weber «questione di fede». La progressiva applicazione del calcolo razionale, che nell'amministrazione burocratica si dispiega compiutamente, ha prodotto ciò che Weber chiama la *razionalizzazione* o il *disincanto del mondo*. Il disincanto del mondo comporta la perdita di legittimità di ogni pretesa alla validità incondizionata dei valori, l'impossibilità di identificare un significato univoco che ordini concettualmente la realtà, concepita da Weber come caotica in sé: è l'attività conoscitiva umana che ordina la realtà, che le fornisce criteri di organizzazione. La conoscenza è a sua volta solo ipotetica in quanto priva di fondamenti certi. Nell'opera di riordino ipotetico della realtà storica Weber si serve di modelli concettuali, denominati "tipi ideali", che unificano fenomeni sociali sparsi allo scopo di creare quadri di riferimento stabili per la ricerca. Tipi ideali sono per esempio i concetti di "capitalismo", "borghesia", "mercato", etc., che riordinano e unifica-

no una moltitudine di fatti particolari; ad essi non corrisponde nulla di concreto: si tratta solo di strumenti d'indagine utili per inquadrare gli oggetti di studio.

Secondo Edmund Husserl la vittoria del nazismo non può essere compresa se non si considera la decapitazione epistemologica che Max Weber ha operato del discorso relativo ai valori, e tale decapitazione – sostiene ancora Husserl – appare come il risultato del progressivo emergere e affermarsi delle tendenze positivistiche nell'ambito della scienza contemporanea. Husserl addebita inoltre alla categoria della "avalutatività" l'arbitrario restringimento della sfera dell'universalità e dell'obbiettività, dalle quali risulta escluso, con conseguenze politiche disastrose, il discorso sui valori. Karl-Otto Apel in *Comunità e comunicazione* (e più precisamente nel saggio della raccolta intitolato *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*), in riferimento alle tendenze dominanti nel pensiero del Novecento e allo stesso Weber, scorge una precisa complementarità tra lo scientismo tecnocratico e l'irrazionalismo sulla base della convinzione che li accomuna secondo cui una soluzione razionale è possibile soltanto per i problemi tecnico-scientifici, ma non per questioni relative al senso e al valore, questioni che restano quindi in balìa di decisioni irrazionali.

La lettura del saggio di Weber sull'"oggettività" consente di scorgere la fondatezza dei gravi rilievi di Husserl e di Apel. A pag. 58 della traduzione italiana del saggio a cura di Pietro Rossi si legge che:

> «non può mai essere compito di una scienza empirica quello di formulare norme vincolanti e ideali, per derivarne direttive per la prassi».

Come in altri passi, si rileva qui la tendenza di Weber a riproporre posizioni di empirismo ingenuo già superate dai momenti piú alti della riflessione filosofica. In particolare Weber tende ad attestarsi su posizioni prekantiane, che testimoniano di una sua stretta affinità con il Positivismo. Già lo stesso Hume, infatti, nelle argomentazioni che portano al culmine e insieme all'autodissolvimento

dell'Empirismo, aveva dimostrato (*Treatise*, III, 1) che proposizioni fattuali non possono mai fondare proposizioni normative: le scienze empiriche descrivono fatti e da questo piano non c'è passaggio alla fondazione di valori. Ma il fatto che le scienze naturali e sociali non possono fondare norme e valori non significa che norme e valori siano soggettivi, come afferma Weber. Già Kant nella *Critica della ragion pratica* procede a un tentativo di fondazione trascendentale *a priori* della legge morale. D'altra parte nessuno può negare le forti pretese di verità della scienza della natura, pretese consolidate dai suoi straordinari successi, eppure le stesse pretese di necessità, universalità e oggettività delle scienze della natura non sono fondate sulla base dell'esperienza, sulla base dell'accumulo di dati empirici. Se la validità conoscitiva (del "valore" di verità) delle scienze della natura non è fondata sui dati empirici, perché dovrebbe esserlo quella delle scienze storico-sociali e dei "valori" che vivono nel mondo storico-sociale?

Weber restringe fortemente il campo d'azione della ragione umana senza alcuna dimostrazione dell'esigenza di questa restrizione. Così, nel proseguo del saggio si legge:

> «Ogni riflessione pensante sugli elementi ultimi dell'agire umano fornito di senso è vincolata anzitutto alle categorie di 'scopo' e di 'mezzo'. Noi vogliamo qualcosa, in concreto, o 'per il suo proprio valore' oppure come mezzo al servizio di ciò che è voluto in ultima linea. Alla considerazione scientifica è quindi accessibile anzitutto, incondizionatamente, la questione dell'opportunità dei mezzi in relazione ad un dato scopo».

La razionalità viene ristretta negli angusti limiti della razionalità tecnica, strumentale. Il piano delle motivazioni, dei criteri di giudizio, dei valori e delle norme di comportamento viene da Weber in varie formulazioni del saggio in questione lasciato alle "personali concezioni del mondo", dove il termine "personale" viene inteso nel senso deteriore di arbitrario. La ragione deve dunque per Weber restringersi al piano degli strumenti, dei mezzi; gli scopi, i fini dell'agire sono affidati all'arbitrio irrazionale.

Le conseguenze del confinamento della ragione in ambiti tanto angusti sono imparentate con le analoghe conseguenze dello scetticismo sofistico: esclusa la possibilità di un discorso razionale, cioè scientifico, mirante alla verità oggettiva (per quanto possa essere arduo raggiungerla) riguardo ai fini dell'agire umano, rimangono in piedi soltanto opinioni contrastanti centrate sui soggetti, che tenderanno a imporle o con l'applicazione dell'arte della retorica («facendo più forte il discorso più debole») ovvero più brutalmente con l'esercizio della violenza. Il "positivismo della forza" è infatti l'altro risvolto della medaglia del relativismo sofistico. La lancia spezzata da Weber in favore della retorica sofistica viene così esplicitata:

> «In ogni epoca c'è e rimarrà sempre – questo è ciò che ci riguarda – una differenza insormontabile tra un'argomentazione la quale si diriga al nostro sentimento e alla nostra capacità di entusiasmarci per fini pratici concreti o per forme e contenuti culturali, oppure anche alla nostra coscienza – nel caso in cui sia in questione la validità delle norme etiche – ed un'argomentazione la quale si diriga invece al nostro potere e al nostro bisogno di ordinare concettualmente la realtà empirica, in maniera tale da pretendere una validità di verità empirica».

In altri termini vengono distinte argomentazioni razionali da argomentazioni puramente retoriche, che, facendo leva sulla mozione degli affetti, ci dirigano verso determinati fini (che possono essere anche quelli di un demagogo, di un tiranno o di un folle purché sappia far leva sulla "nostra capacità di entusiasmarci").

Dopo aver affermato che le idee di valore «sono, fuori di ogni questione, 'soggettive'», Weber arriva a dissolvere anche il "valore" della conoscenza scientifica, in quanto conoscenza di verità, cioè oggettiva, riconducendola (in maniera affine a Nietzsche) sotto la sfera della volontà:

> «Poiché verità scientifica è soltanto ciò che esige di valere per tutti coloro che vogliono la verità».

Rilevato che «la corrente del divenire sconfinato scorre senza fine verso l'eternità», nei gorghi di questa corrente Weber vede travolta ogni possibilità di conoscenza: ne resterebbe soltanto una collezione di punti di vista, specificamente diversi e tra loro in vario modo eterogenei e disparati»: qui, come in altri punti, Weber cade in contraddizione con se stesso e, per dir così, si autodissolve, in quanto l'identificazione (che egli dà per scontata) di punti di vista (e altrove di valori) tra loro "diversi" ed "eterogenei" implica la presenza e l'uso di un metacriterio, di un metro, che consente di valutare i punti di vista come diversi, opposti, eterogenei. Punti di vista e valori sono dunque conoscibili, per essere così valutati come diversi. E Weber pretenderà naturalmente che punti di vista e valori da lui considerati "diversi" ed "eterogenei" siano veramente appunto diversi ed eterogenei. C'è dunque un criterio, un metro, implicitamente adoperato da Weber, che si sottrae all'ondeggiare dei "punti di vista" e al loro sfuggire all'ambito della conoscenza razionale, scientifica.

Alla conclusione del saggio sull' "oggettività" Weber ribadisce che nel campo delle scienze sociali "la possibilità di una conoscenza fornita di senso" appare vincolata all'impiego di punti di vista,

> «i quali da parte loro possono essere empiricamente constatati e vissuti come elementi di ogni agire umano fornito di senso, ma non già fondati validamente in base al materiale empirico».

Non resta che un tuffo nella fede, e Weber appunto fa ricorso alla

> «fede, che è sempre in qualche forma presente in tutti noi, nella validità sovraempirica delle ultime e supreme idee di valore».

Come ogni empirista conseguente Weber giunge dunque allo scetticismo, il cui risvolto è il fideismo: l'agire dell'uomo e la conoscenza dell'agire umano, cioè della storia, sono affidati a una «fede».

La vita, conclude Weber, riferendosi evidentemente al divenire storico, è irrazionale, e quindi è impossibile conoscere la società e la storia, cioè il mondo umano. Anche quest'affermazione conclusiva è autocontradditoria, in quanto affermare l'irrazionalità e l'inconosci-

bilità della realtà implica averne già una sia pur minima conoscenza, cioè implica una sua penetrazione da parte della ragione. L'affermazione autocontradditoria è insostenibile, ed è vero dunque il suo contrario: la realtà umana è razionale, è conoscibile. Naturalmente questo non significa né che la realtà umana sia conosciuta, né che sia facile, agevole, privo di ostacoli il conoscerla. Ciò significa semplicemente, come tutta la tradizione filosofica dal platonismo all'umanesimo alla filosofia classica tedesca ha riconosciuto, che è compito propriamente umano quello di affrontare l'arduo e sempre aperto cammino della conoscenza dei suoi orizzonti, dei suoi destini, del suo mondo. La posizione di Weber si autodissolve come ogni posizione della «finitezza assolutizzata», vale a dire come ogni posizione sofistica, che dai limiti del sapere dell'uomo, dal suo «non sapere», deduce arbitrariamente un «non poter sapere» affermando che la «verità non esiste». Quest'affermazione si autocancella in quanto, se pretende *di dire la verità*, nega che la verità non esista, cioè distrugge quanto enuncia, se pretende *di essere falsa*, è allora vero che la verità esiste in quanto appunto è falso che «la verità non esiste».

V

IL PRAGMATISMO AMERICANO

1. *Charles Peirce: Pragmatismo e pragmaticismo*

Gli Stati Uniti d'America hanno iniziato a dare vita a un proprio pensiero filosofico solo nel 1877-1878 con Charles Sanders Peirce. Prima, sostanzialmente, non esiste un pensiero organizzato, espresso con originalità negli U.S.A., ma c'è un importante antecedente: gli anni del Rinascimento del New England, gli anni a cavallo del 1850, in cui Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Henry Thoreau danno espressione a una intensa stagione letteraria, che costituisce un precedente del Pragmatismo come filosofia tipicamente americana. Che cosa c'era nella preistoria del pensiero americano? C'era, ancora una volta, Hegel. Non era attivo nelle università l'insegnamento della filosofia in maniera stabile, ma c'era stata una significativa migrazione di intellettuali tedeschi negli Stati Uniti. Alcuni di questi intellettuali erano diventati persone di alto lignaggio, come per esempio Harry Brockmeier, governatore del Missouri. Questo tedesco immigrato e assurto alla carica di governatore tradusse la *Logica* di Hegel. La sua faticosissima traduzione non fu pubblicata, ma circolò manoscritta; si crearono gruppi di hegeliani nell'Ohio e nacque un circolo hegeliano di Saint Louis. C'è una preistoria hegeliana della filosofia vera e propria, ufficiale e accademica negli Stati Uniti, ma soprattutto è la figura di Ralph Waldo Emerson che deve essere vista come la personalità di incubazione del pensiero filosofico americano. Emerson è considerato il Goethe o lo Shakespeare degli Stati Uniti: è un grande poeta, un fine saggista, è colui che riesce a dare la tonalità fondativa

della mentalità, della spiritualità americana.

Proprio Emerson (nato nel 1803) a metà dell'Ottocento è come se affermasse che "la nostra è l'epoca di Hegel e l'epoca di Swedenborg": vede nel pensiero americano una doppia costellazione, quella di Hegel e quella di Swedenborg. Lo Hegel che circola negli Stati Uniti è lo Hegel della *Logica*, tradotta da Brockmeier, ma è anche, e soprattutto, lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito*. Il Pragmatismo, che costituisce l'apporto americano alla filosofia mondiale, è una filosofia che cerca l'unificazione di teoria e prassi, di soggetto e oggetto e trova nella fenomenologia di Hegel un punto di appoggio in quanto la fenomenologia di Hegel non ha un fondamento esterno alla coscienza stessa. Non ci sono una realtà naturale, oppure una realtà divina, spirituale a fondamento del processo conoscitivo. Il processo conoscitivo non si mette in moto in rapporto a un oggetto naturale o divino esterno, non ha una fondazione esterna. Il progetto e l'itinerario conoscitivo sono autofondati all'interno della coscienza: non c'è un dualismo. In questo senso, la fenomenologia di Hegel presenta una mancanza di relazione a un'esteriorità forte, ma il fatto che tutto è fondato nella coscienza diventa un elemento che fa dire a Emerson, a metà del secolo, che "noi viviamo in un'epoca hegeliana, aggiungendo poi che "viviamo anche nell'epoca di Swedenborg". Questo è tipico degli Stati Uniti d'America. Swedenborg è noto più che altro per la dura critica che ne fece Kant ne *I sogni di un visionario*. Swedenborg sostiene l'esistenza reale degli spiriti, di una gerarchia di spiriti, per cui ogni evento vede continuamente conflitti tra spiriti buoni e cattivi in lotta tra di loro. Il famoso titolo di Kant lo definisce appunto "un visionario". E' un visionario che sostiene che nella natura c'è sempre il rinvio a qualche cosa di spirituale; che ogni fatto materiale è la scaturigine di un conflitto spirituale. E questo è presente nella filosofia americana che, tendenzialmente, cerca di superare la scissione soggetto - oggetto e si immerge nella natura come un flusso. Queste sono parole, appunto, di Emerson nel suo famoso poema in prosa *Nature*, che è uno dei fondamenti della letteratura americana.

La storia della filosofia tende a collocare il Pragmatismo all'insegna di una ripresa dell'Empirismo; il Pragmatismo sarebbe semplicemente l'Empirismo della fine dell'Ottocento e della prima parte del Novecento. Un Empirismo sotto nuova forma; con questa differenza: che, mentre l'Empirismo vede la conoscenza come fondata sull'accumulo di esperienze, sul riferimento alle esperienze, a quello che è già dato, quindi nasce sulla base del passato (la costruzione della conoscenza avviene sulla base dell'acquisizione di dati, ma i dati – "dato" è un participio passato – ci vengono dal passato), il Pragmatismo, invece, sarebbe un Empirismo di segno inverso, rivolto verso il futuro: l'esperienza viene convalidata dalla sua verificazione, dalla sua efficacia nella pratica; e questa efficacia si può verificare solo nel futuro. Il Pragmatismo sarebbe l'Empirismo con la freccia del tempo rovesciata.

Il Pragmatismo è la filosofia americana. La filosofia americana è una filosofia che, potrebbe essere – secondo alcuni – un ponte lanciato tra l'Occidente e l'Oriente: attraverso il Pacifico, un ritorno all'India, alla cultura orientale. Per quale motivo? La filosofia europea sarebbe "la filosofia dell'essere" e "la filosofia della contemplazione", a partire da Parmenide. Sarebbe la filosofia della contrapposizione tra soggetto e oggetto, costituirebbe la lunga storia, la lunga odissea dell'approccio al mondo da parte dell'uomo: il soggetto che cerca di impadronirsi dell'oggetto, ma di impadronirsene dal punto di vista conoscitivo. La filosofia europea sarebbe una filosofia di contemplatori. La filosofia americana sarebbe invece una filosofia prima di tutto pragmatica, cioè legata ai fatti, legata all'azione, una filosofia di pionieri, di esploratori, di trasformatori. E questo dà luogo alla sottolineatura dell'industrialismo, dello spirito di conquista, del Far West. Ma il Pragmatismo è anche la filosofia fondata sulla base della non contrapposizione tra soggetto e oggetto, su basi fenomenologiche – o meglio – "fanerologiche", come dice Peirce, per differenziarsi dalla parola "fenomeno" di Kant, con qualche forzatura terminologica. Peirce amava rifondare parole da etimologie greche e parla di "faneroscopia" per indicare l'unione stretta, indisgiungibile di soggetto e oggetto. C'è un immediato contatto del soggetto con la

realtà. L'esperienza primaria è una conoscenza diretta, in cui non c'è scissione tra soggetto e oggetto. I pragmatisti parleranno di "knowledge by acquaintance", di "conoscenza per familiarità". La conoscenza per familiarità è la conoscenza più comune, quella per cui le cose ci sono a portata di mano, sono familiari. Sono tutt'uno con noi. Non ci riflettiamo neppure sopra in quanto è una conoscenza che fa parte di noi stessi: è familiare. Questa conoscenza per familiarità, questa immediatezza, questa *primità*, come la chiama Peirce, equivalgono all'atteggiamento buddista di immersione nell'essere, di non separatezza rispetto all'oggetto. Il Pragmatismo, per certi aspetti, potrebbe essere interpretato come la filosofia della tecnica, dell'industria, del primato dell'azione, ma è anche il ponte tra filosofia europea e filosofia orientale. E' il tentativo di andare al di là di Kant e di Hegel – verso un'unità originaria, verso una esperienza pura, che precede la scissione tra soggetto e oggetto. Emerson scrive nel 1842 un magnifico componimento poetico e pagine di diario su Saadi, il poeta persiano. Thoreau paragona il Walden – il suo fiume – al Gange. L'ipotesi di congiungimento con la mentalità buddistica non è un'ipotesi semplicemente di interpreti di oggi, ma è presente in quella preistoria della filosofia americana che è il trascendentalismo di Emerson, di Whitman, di Thoreau.

Prima di proporre qualche pagina di Peirce, pare opportuno leggere alcune parole di Ralph Waldo Emerson emblematiche della mentalità pragmatica, anche se questo non appare a prima vista. Dice Emerson:

> «Le nostre relazioni reciproche sono oblique e casuali. Insomma, le anime non toccano mai i loro soggetti. I nostri incontri con gli altri sono viziati da un'illusione ottica. L'individuo è sempre misconosciuto. Esso si rivela per qualcosa d'altro e di molto dissimile da ciò che si era creduto».

Queste frasi di Emerson non indicano semplicemente i fraintendimenti nei rapporti umani o una tematica come quella delle maschere di Pirandello; Emerson vuol dire che per raggiungere la realtà,

la verità bisogna compiere un percorso obliquo: il rapporto non è mai diretto. Il rapporto diretto è sempre un'illusione. Bisogna sempre passare per qualche cosa che costituisce un ponte di passaggio, per qualche cosa di intermedio, cioè, sostanzialmente, un simbolo. «Gli Dei amano i nomi indiretti e dispiace loro di essere nominati direttamente»: se si nomina un Dio direttamente gli si dà un dispiacere. Il Dio non si manifesta. Emerson è un grande poeta. Parla in questi termini un po' immaginosi: bisogna identificare l'elemento intermedio; c'è l'importanza decisiva del segno e del simbolo.

Veniamo più direttamente a Peirce (1839–1914), che è riconosciuto e si riconosce come il padre del Pragmatismo, anche se – come vedremo subito – rinnega questa denominazione nel momento in cui essa viene, secondo lui, stravolta dai seguaci del Pragmatismo. Peirce è una personalità anomala. In pieno Ottocento, in Europa, la filosofia si sviluppa intorno alle Università. Peirce è il figlio di un astronomo di Harvard. Vive nel Massachusetts, ad Harvard, ed è un chimico. E' un chimico, che si prende il lusso di fondare un club metafisico, in cui riunisce i migliori intelletti del Massachusetts, ma non riesce ad avere spazio nell'Università. Rimane un impiegato dell'Istituto di geodetica della Marina Americana. Peirce per tutta la vita ha fatto misurazioni terrestri, è stato impiegato di un ufficio di geodetica con uno stipendio talmente esiguo che il suo amico – e poi un po' anche rivale – James, lo ha dovuto aiutare in momenti di miseria. Non è mai riuscito a raggiungere la notorietà. Le sue opere, per la maggior parte, sono state pubblicate dopo la sua morte, avvenuta nel 1914. E' un uomo che, come ama ripetere, vive nel laboratorio, ma gli piace pensare e riunire intorno a sé un cenacolo di interlocutori con cui dialoga, rimanendo esterno alle istituzioni accademiche.

Nel 1877-1878 Peirce pubblica su una rivista due brevi articoli su *Come rendere chiare le nostre idee* – questo è il tema dei due saggi che, qualche anno dopo, porteranno all'etichetta di Pragmatismo. Peirce sostiene che non esistono idee chiare e distinte. Una delle sue teste di turco è Cartesio. Non esistono idee chiare e distinte. Il criterio di verità dei concetti è la loro applicabilità alla realtà, la loro verifica-

bilità nella realtà. I concetti hanno valore quando riescono a creare credenze, quando gli uomini se ne convincono, ma le credenze – dice Peirce – sono l'anticamera delle abitudini, cioè di azioni ripetute. In altri termini, i concetti si esauriscono nel creare abitudini, nel creare modelli di azione. La verità di un concetto risiede nella sua capacità di creare azioni efficaci. Tutte le note di un concetto si risolvono in tutti gli effetti pratici che il concetto stesso riesce a realizzare nella realtà. I due articoli portano a un certo dibattito – sempre in circoli comunque extra-accademici –, ma questa idea inizia a penetrare e porta a una moda del Pragmatismo, alla nascita dell'etichetta, della denominazione "Pragmatismo". Il Pragmatismo immediatamente prende una piega un poco più grossolana: la coincidenza della verità con l'utile. A questo punto, Peirce se ne distacca. Rifiuta di vedere semplicemente il vero nell'utile e articola un pensiero più complesso, che chiama "pragmaticismo". Leggiamo le parole con cui Peirce si distacca dalla sua creatura e la battezza in un modo diverso. Dice:

> «La vita di laboratorio non ha impedito allo scrittore – che qui e in ciò che segue semplicemente esemplifica il tipo dello sperimentatore –, non ha impedito allo scrittore di interessarsi ai metodi del pensare. E quando egli è venuto a leggere di Metafisica, benché molto di essa gli sia sembrato sviluppato secondo ragionamenti slegati e determinato da casuali pregiudizi, pure negli scritti di qualche filosofo, specialmente Kant, Berkeley e Spinoza, egli si è incontrato con tentativi di pensiero che richiamavano i metodi di pensare del laboratorio, così che sentiva di poter fare credito a essi. E tutto ciò si è verificato per altri uomini di laboratorio».

Parla di "uomini di laboratorio", ma, al di là di questo linguaggio ironico, sono metafisici che egli apprezza. Qui, allora, va fatta un'altra sottolineatura. E' stato detto – specialmente in Italia – che il Pragmatismo è una sorta di Positivismo. Lo stesso Peirce ammette questo, si ribattezza con il nome di "prope-positivista", che significa "positivista in senso lato, in senso ampio": si sente positivista ma con una certa propensione per la metafisica. Quindi, mentre il Positivi-

smo respinge nettamente la metafisica, il Pragmatismo come "pro-pe-Positivismo" è simile al Positivismo: "pragma" significa "fatto", "pragmata" sono "i fatti". Come il Positivismo, il Pragmatismo si vuol riferire ai fatti, ma senza escludere fatti di carattere generale e senza escludere la metafisica.

Con il Positivismo c'è un'altra differenza fondamentale: il Positivismo pensa che si possa accumulare un sapere consistente in leggi; si possano conoscere sempre più leggi della natura e scoprire regolarità nella natura. Invece Peirce usa la parola "tichismo" (da tiche, che significa "caso", "fortuna" in greco). «Il Pragmatismo – dice Peirce – sostiene il tichismo». Il tichismo rinvia alla casualità. Mentre il Positivismo sostiene la legge, la regolarità e lo sforzo di conoscenza è uno sforzo di acquisizione di questa regolarità e di accumulo di conoscenza delle leggi della natura, il Pragmatismo lancia una rete verso l'avvenire, verso il futuro, sapendo che, però, il futuro è dominato dal caso – dalla tiche – dal contrario della necessità. Quindi c'è una doppia differenza con il Positivismo. Una certa fiducia nella metafisica e il rifiuto della legge come qualche cosa di oggettivo che sta lì, per essere raccolto dall'osservatore.

> «Allora, cercando di precisare, come avrebbe fatto spontaneamente un uomo di quella categoria, ciò che egli veniva, così, accettando, egli formulava la teoria che un concetto, cioè il significato razionale di una parola o di altra espressione, consista esclusivamente nei suoi concepibili riflessi sulla condotta di vita».

Questa è la definizione che dà di Pragmatismo: il Pragmatismo sta nel sostenere che un concetto consiste esclusivamente nei suoi riflessi sulla condotta di vita, cioè sull'azione.

> «Così che dal momento che, ovviamente, niente di ciò che possa non risultare dall'esperimento può avere un qualsiasi diretto riflesso sulla condotta, se uno può accuratamente definire tutti i concepibili fenomeni sperimentali che l'affermazione o la negazione di un concetto possono implicare, avrà di conseguenza

una definizione completa del concetto, e in esso non c'è assolutamente altro».

Si noti che mette in rilievo questa frase: «non c'è niente altro che gli effetti nel concetto».

Per questa dottrina egli ha inventato il nome di "Pragmatismo", ma veniamo rapidamente al rifiuto di questo suo "figlio" pragmatista.

> «Dopo avere atteso invano, per un buon numero di anni, qualche occasione particolarmente favorevole che potesse servire a raccomandare le sue nozioni di etica terminologica, quindi lo scrittore le ha ora, alla fine, introdotte un po' a forza, in un'occasione in cui non ha alcuna specifica proposta da presentare né alcun sentimento, se non di soddisfazione per la direzione che l'uso ha seguito senza canoni o risoluzioni di congressi».
> «Il suo [*di Peirce*] termine "Pragmatismo" ha ottenuto generale riconoscimento in un senso generalizzato che sembra essere prova di forza, di sviluppo e vitalità. Il famoso psicologo James l'ha usato per primo, ritenendo che il suo Empirismo radicale, sostanzialmente, rispondesse alla definizione che lo scrittore aveva dato di Pragmatismo, sebbene con una certa differenza nel punto di vista. Fin qui tutto andò bene. Ma ora si comincia a imbattersi in questa parola, di quando in quando, nei giornali letterari, dove se ne abusa in quella maniera così spietata che le parole debbono attendersi quando cadono nelle grinfie della letteratura. Talvolta le buone maniere degli inglesi hanno trasceso nel rimproverare alla parola di essere stata male scelta. Male scelta: cioè per esprimere un certo significato che era piuttosto designata a escludere. Così allora lo scrittore, trovando il suo bambino/Pragmatismo tanto cresciuto, si rende conto che è giunto il momento di dare il bacio dell'addio a suo figlio e di abbandonarlo al suo più alto destino; mentre per servire al preciso scopo di esprimere il concetto originale, egli chiede di poter annunciare la nascita della parola "pragmaticismo", che è brutta abbastanza per essere al sicuro dai rapitori di bambini».

Esercita ironia per prendere distacco dai fraintendimenti del suo pensiero e cercare di rifondare su basi concettuali più chiare il Pragmatismo che, però, a questo punto si chiamerà "pragmaticismo".

Il pragmaticismo non sarà la pretesa che la verità consista semplicemente nella operatività, nella capacità di avere influenze pratiche, ma sarà qualche cosa di più sottile per cui la verità si attinge, in maniera problematica, attraverso operazioni. Il concetto non dà luogo ad azioni, come se le azioni, i fatti – *pragmata* – fossero l'unico criterio di verificazione, della validità e quindi della verità di un concetto, ma è pur vero che il concetto, per essere verificato, ha bisogno di controlli operativi, ha bisogno di diventare qualche cosa che vive nella pratica. Sono, quindi, due posizioni abbastanza diverse; la prima posizione è banale: quello che ha efficacia nella pratica, è vero. Questa posizione è considerata da Peirce rozza ed egli la respinge. Ora, bisognerà, invece – dice lui – fare ben altro: rifondare il *Discorso sul metodo*. Il *Discorso sul metodo* di Cartesio era ingenuo, affermava che la verità si potesse raggiungere in base al principio di evidenza, e si presentasse con i caratteri della chiarezza e della distinzione. Invece non c'è un salto dal dubbio verso le idee chiare e distinte, come ha sostenuto Cartesio. C'è un percorso contorto, difficoltoso tra il dubbio e quella che lui chiama "credenza". Attiro l'attenzione sulla parola credenza, perché questa parola per lui è il punto di approdo: quando si crede in qualche cosa poi si agisce di conseguenza. La credenza, sostanzialmente, è l'anticamera della volontà. Questo termine poi emerge pienamente in James, e "volontà" è un termine che ci fa pensare all'irrazionalismo europeo e allo stesso Nietzsche.

Peirce elabora una fenomenologia di percorsi possibili per passare dal dubbio alla certezza. Tutti questi percorsi comportano atteggiamenti pratici sbagliati. L'atteggiamento giusto è quello, invece, della scienza. La scienza costituisce il metodo giusto per il passaggio dal dubbio alla credenza. Ma da che cosa essa è caratterizzata? Dal fallibilismo, cioè dalla continua rimessa in discussione dei risultati raggiunti, dalla verifica sperimentale dei risultati e dal loro aggiornamento, se non vengono verificati corretti. Questo processo è un processo pubblico, collettivo. Nessuno scienziato cerca di raggiungere una verità per tenersela gelosamente custodita, a rischio che se invece di essere una verità è un errore, abbia raggiunto un errore. Il

metodo della scienza è un metodo pubblico, un metodo di verificazione collettiva, che si apre anche verso un comportamento democratico. «La democrazia è connaturata alla scienza», afferma Peirce. Ma non è questo che interessa tanto Peirce, quanto il fatto che la scienza procede per correzioni di errori che vengono pubblicamente verificati. È un metodo che permette la pubblica verificazione della parziale verità e la rettifica. Quindi elabora la teoria del fallibilismo: non si passa dal dubbio alla certezza chiara e distinta, ma a una certa approssimazione di verità che può essere verificata parzialmente falsa e che è continuamente perfettibile. La scienza, il metodo giusto, implica una continua perfettibilità. Il metodo della conoscenza, il metodo della progressiva scoperta della realtà porta Peirce a un discorso sulla realtà stessa. La conoscenza (il soggetto) e l'oggetto della conoscenza (la natura) non sono separati, ma sono due risvolti della stessa medaglia. E allora non solo la conoscenza umana con il fallibilismo si rivela una conoscenza progressiva, che parte continuamente da dubbi per arrivare a nuove credenze che vengono rimesse in discussione e così via, ma è la stessa natura che si autoperfeziona: l'altro punto di riferimento di Peirce è Darwin. In Peirce c'è un evoluzionismo che va ben al di là dell'evoluzionismo biologico. E' come se la natura stessa progressivamente si andasse ordinando e perfezionando a mano a mano che l'intelligenza, nata dalla natura stessa, mette ordine nel caos originario. C'è un altro filosofo tedesco che viene messo al centro dell'attenzione da Peirce ed è Schelling, il quale sosteneva che «la natura è coscienza pietrificata». Il progresso della coscienza, l'ordine che gli scienziati mettono nella natura attraverso la scoperta di leggi, che superano la casualità, comporta che la natura stessa procede sempre di più verso una meta di ordine: il mondo si va ordinando. Non solo l'uomo, la coscienza che la natura ha espresso, conosce sempre di più, ma sempre di più la natura stessa si va ordinando. Non possiamo però dimenticare quel "tichismo", cioè quell'elemento fortuito che avevamo introdotto. Una legge non potrà mai essere definitiva: c'è sempre qualche elemento fortuito che rompe la legge e la si dovrà riadattare per farvi rientrare casi che pri-

ma non vi rientravano. C'è un processo continuo di ordine e di rottura di quest'ordine da parte di un elemento che non era prevedibile, di un elemento casuale.

Peirce sostiene che ai caratteri del pensiero corrispondano caratteri della realtà. Prima di tutto sostiene "il realismo logico": gli universali esistono, gli universali sono *in re*, il pensiero è uno sforzo continuo di superare quello che è casuale, particolare, individuale per raggrupparlo in leggi e per arrivare al generale o all'universale: "Non solamente gli universali esistono e sono reali ma sono anche efficaci, cioè producono pure le idee generali. Le idee universali producono pure effetti nella realtà pratica". La realtà è fatta di cose individuali, ma tende all'ordine universale e c'è un ordine del pensiero a cui corrisponde progressivamente un ordine della realtà. Il pensiero è fallibilista, è alla continua ricerca del perfezionamento, è sostanzialmente evolutivo. Il pensiero non è l'apprensione immediata della verità, ma è un continuo passaggio dal dubbio alla certezza: la categoria di evoluzione viene immessa nella concezione del pensiero. Il pensiero è in continua evoluzione, ma questa evoluzione del pensiero è anche una evoluzione della realtà. Peirce approda a una sorta di metafisica imperniata su tre cardini. Da una parte, la realtà è soggetta al caso, c'è un elemento di imprevedibilità, ma la dottrina di Darwin ci insegna che c'è continuità nelle variazioni, cioè c'è un *sinechismo*. Sinechismo è un termine che Peirce conia per sottolineare la continuità. Il mondo è fatto di caso, di imprevedibilità, di emergenza di novità, ma all'interno della continuità. C'è continuità sia nella realtà, sia nel pensiero; questa dottrina – questa metafisica della natura – sfocia poi nell'*agapismo*: nel senso etimologico di "dottrina dell'amore". Tutto converge verso l'ordine, verso la regolarità, la legge. Si superano continuamente i nuovi casi, l'emergenza del nuovo, dell'imprevedibile, fino a che la natura tende a un'unione, all'universalità, all'amore.

Dopo realismo logico, sinechismo e agapismo Peirce delinea l'*autocontrollo*. Per "autocontrollo" Peirce intende il fatto che funzioniamo sulla base di abitudini. Le abitudini che abbiamo acquisito ci spingono ad agire in determinati modi. Queste abitudini sono anche

ereditarie, ci rientra la tradizione. «Noi agiamo come macchine sulla base dell'abitudine», ma il dono del pensiero permette di operare continue revisioni dell'abitudine. È quello che Peirce chiama autocontrollo: la verifica della validità dell'abitudine, del meccanismo ereditato o del meccanismo messo in moto fino a questo momento, che può essere messo in discussione dall'emergere di un nuovo caso. C'è l'autocontrollo nel pensiero, la facoltà critica (per dirla in un altro linguaggio) che corrisponde al fallibilismo scientifico, cioè al fatto che pure la conoscenza più rigorosa, quella scientifica, raggiunge risultati, e poi li deve continuamente superare per prendere in considerazione altri fenomeni.

Il quarto carattere del pensiero – "l'opinione destinata" – è una sintesi di queste teorie di Peirce. Dice

> «Il pragmaticista non fa consistere il *summum bonum* nell'azione – questo è il pragmatista – ma lo fa consistere in quel processo di evoluzione, grazie al quale l'esistente viene sempre più a incarnare quei generali, che proprio ora sono stati detti essere destinati, che è ciò che noi cerchiamo di esprimere nel chiamarli "ragionevoli". Nei suoi stati più elevati, l'evoluzione viene affermandosi sempre più largamente attraverso l'autocontrollo – cioè questa critica continua di cui abbiamo detto adesso – e questo concede al pragmaticista una sorta di giustificazione per poter considerare generale il significato razionale».

È stato detto che c'è un timbro hegeliano in Peirce. La formula fondamentale dell'hegelismo, "ciò che è reale è razionale", la coincidenza tra ragione e realtà, c'è anche in Peirce, ma in lui, si presenta come una sorta di idea regolativa kantiana: arriva alla fine di un processo di continui scavalcamenti del tichismo – cioè del caso – e di continui aggiustamenti del fallibilismo. Alla fine, c'è il trionfo di un generale significato razionale. Questa coincidenza di razionalità e realtà è qualche cosa *in fieri*, qualche cosa che si viene sviluppando. Il pensiero per Peirce implica un continuo meccanismo di adattamento, parallelo al continuo meccanismo di adattamento e di miglioramento della realtà.

Il pensiero – e questa è un'altra grande novità di Peirce – si manifesta attraverso segni. Se si vogliono capire i pensieri, bisogna studiare i segni: la logica sarà una teoria dei segni. Con Peirce nasce la moderna teoria semiotica: "pensare" equivale a "usare segni". Peirce compie la scoperta fondamentale della semiotica, cioè che la dottrina dei segni comporta tre termini: la cosa; il segno (a cui la cosa si riferisce); l'interprete (che interpreta il segno e lo riferisce alla cosa). Peirce fonda il "triangolo semiotico fondamentale". Il segno rinvia all'oggetto, ma questo rinvio all'oggetto non è automatico, in quanto il segno non è l'oggetto: se fosse l'oggetto, sarebbe semplicemente un suo duplicato. Il segno è sempre un'allusione, un ammiccamento, un rinvio obliquo, indiretto all'oggetto: e per questo ha bisogno dell'interprete: c'è un'apertura all'ermeneutica. Peirce, quindi, è uno dei grandi rifondatori del pensiero nell'età contemporanea. Karl Otto Apel ha sostenuto che Peirce è un Kant tradotto in termini semiologici. Apel ha rilevato un enorme rilievo fondativo, per la filosofia del Novecento, di Peirce come "il moderno Kant della semiotica", della dottrina dei segni.

La dottrina dei segni comporta che ci voglia un'interpretazione. Ci sono sempre tre elementi: la cosa; il segno e chi lo interpreta. Umberto Eco, in un saggio del 1990, *I limiti dell'interpretazione*, ha dato un grande rilievo a Peirce come terza via storicamente possibile della dottrina dei segni. Ha sostenuto che c'è un primo modello di interpretazione, che chiama in maniera arguta "Fanatismo epistemologico". In che consiste questo fanatismo epistemologico? Nella perfetta adesione tra il segno e la cosa. Come è stato detto dagli scolastici medievali: la *adaequatio rei et intellectus*, vale a dire tra la cosa e il segno che la rispecchia – il segno sarebbe il pensiero umano: una perfetta corrispondenza. Con molta ironia, Umberto Eco accoppia San Tommaso d'Aquino e Vladimir Ilic Lenin in questa strada. Sostiene che c'è una prima possibilità in semiotica: "il fanatismo epistemologico", "la *adaequatio rei et intellectus*": c'è una sola interpretazione possibile. C'è il triangolo semiotico, ma l'interprete non può fare altro che fare combaciare segno e cosa perché essi com-

baciano automaticamente. Il segno rispecchia la cosa. Questa è la prima posizione.

La seconda posizione è la "semiosi ermetica", la semiosi propria dell'ermetismo e del Rinascimento, che Eco esemplifica con la formula: «Un segno è qualcosa, conoscendo la quale, conosciamo qualcos'altro». Che cosa comporta questa formula? Che, mentre nel primo caso c'è una corrispondenza univoca (non c'è spazio per l'interpretazione), nella seconda idea di interpretazione c'è, invece, uno spazio infinito. Secondo la dottrina neoplatonica, secondo l'ermetismo, secondo il pensiero rinascimentale, c'è una possibilità di rinvii praticamente infinita. «Ogni cosa è microcosmo, rispetto a tutto il resto». In base alla teoria neoplatonica, siccome il fondamento di tutto è l'Uno, questa unità fondamentale permette che ci sia sempre uno scambio tra una cosa e qualsiasi altra cosa; e di conseguenza una volta che l'interprete abbia riferito il segno a qualche cosa, il segno, a sua volta, è diventata una cosa che può essere riferita a qualcos'altro, e questo processo di rinvio è un processo infinito. Nel primo caso, avevamo un'unica soluzione: l'interprete non può fare altro che prendere atto di una coincidenza, in questa specie di realismo oggettivo, di adeguazione della cosa e dell'intelletto. Invece, nella semiosi ermetica – dice Eco – c'è una "deriva" (si rifà alle posizioni di Derrida) c'è una possibilità interpretativa infinita. Ogni testo rimanda a un altro testo, e il terzo testo rimanda a un quarto. La parola, messa in un altro contesto, può creare nuove ridondanze. Il rinvio è un rinvio infinito. Si va alla deriva e non si riesce ad approdare mai in nessun porto. C'è la deriva ermetica infinita.

La terza posizione possibile, invece, è proprio quella di Peirce, che nella citazione ripresa da Eco, dice:

> «A sign is something, by knowing which, we know something more», dove l'accento è su quel "more". «Un segno è qualcosa, conoscendo il quale, noi conosciamo (non altro genericamente) – che poi rinvia ad altro e ad altro ancora, etc..., (ma conosciamo) qualche cosa di più».

La semiosi illimitata di Peirce, secondo Umberto Eco, comporta questo: che c'è un accrescimento continuo dei significati. C'è una specie di arricchimento continuo della conoscenza. Ci sono sempre più angolature, sempre più prospettive dalle quali si può considerare una cosa, un oggetto, un fenomeno.

> «Queste prospettive, anche se sono diverse una dall'altra; sono un reciproco arricchimento, noi conosciamo sempre di più».

C'è un concetto di incremento della conoscenza che in Peirce è un incremento dell'ordine. Non ci si perde in un pelago senza approdi, senza porti, come nella deriva ermetica, ma si ha un processo simile a quello – appunto – di cui è paradigma la scienza moderna: una conoscenza sempre più approfondita della realtà; una unione sempre più stretta tra pensiero e natura.

2. *William James: la volontà di credere*

William James (1842-1910) era fratello di Henry James, il grande romanziere, autore di *Ritratto di Signora*. Il padre di William e Henry era un teologo: quell'Henry James senior ammiratore di Swedenbog il visionario. Henry James senior era un agiato possidente che impiegò le proprie ricchezze in lunghissimi viaggi con i figli in Europa e nella ricerca di prestigiosi collegi per la loro formazione. La prima città dove volle fermarsi fu Berlino, poi si recò a Ginevra. Questi viaggi impegnativi crearono una situazione psicologica delicata nei figli. Continui spostamenti, cambiamenti di ambiente, grandissime aspirazioni generarono in William James – e, in maniera molto accentuata, nella sorella – un senso di insicurezza, l'impressione e l'oppressione di alternative incompatibili tra loro. Lo stesso James cadde in una profonda depressione. In ben due note biografiche di James si legge che: «La lettura di Renouvier lo risollevò da questa profonda depressione». La lettura di questo filosofo, che metteva al centro della ricerca il soggetto, scosse William James, che si risollevò, emerse

dalla sua depressione. William James diventò medico. Dopo studi di chimica, di fisica, dopo spedizioni come zoologo in Amazzonia, dopo varie incertezze, finalmente William James trova la propria vocazione di medico, si laurea in medicina ad Harvard, ma subito gli si presentano altri dubbi: la medicina prende in lui una piega interessata al rapporto mente-corpo. Diventa psicologo. Tutta la prima parte della carriera di William James è da psicologo. Nel 1890 scrive *I principi di psicologia*, che vengono poi tradotti egregiamente dal Ferrari in italiano. Un paio di anni dopo riduce questo ponderoso libro in due tomi a un manuale per l'Università che ha un successo enorme e rimane canonico per decenni nella cultura psicologica americana. Per tutto il primo periodo della sua carriera William è psicologo, poi, nell'ultima ventina d'anni, fino alla morte, nel 1910, è professore di filosofia ad Harvard. Nel frattempo aveva conosciuto Peirce ed era diventato un membro del suo clan metafisico.

Riesce ad ascoltare in Germania come in Francia i maggiori psicologi e filosofi dell'epoca. Si lega da una parte alla cultura tedesca, dall'altra alla cultura francese. Ma dietro questo suo ricercare se stesso, dietro questa sua apertura europea, dovuta alla larghezza di mezzi del padre, c'è l'atmosfera del New England. E il New England, dal 1880, era diventato una terra di epidemie di carattere psichico: da una parte c'erano gli immigrati irlandesi e italiani che finivano disadattati, c'era un'epidemia di disadattamento tra gli immigrati, ma c'era un'epidemia pure nella Upper-Class, nelle classi elevate del New England e fiorivano teorie e scuole di carattere psichiatrico – o, addirittura, teosofico – rivolte alla soluzione di questi problemi. Il termine "nervousness", esaurimento nervoso, è nato – appunto – alla fine dell'Ottocento nel New England tra persone abbienti, di un ceto elevato, fortemente disadattate, incapaci di trovare una loro strada. In questa situazione fecero breccia guaritori, sostenitori di teorie psicologiche, che oggi sono state accantonate ma che, invece, svolgono un forte ruolo nella psicologia e anche nella filosofia di James, il quale in vari modi sostiene: "Si è soli. Si è indifesi di fronte al malessere psichico. Bisogna fare appello a forze superiori". Anche la religione

rientra tra gli strumenti di salvezza psichica, e questo riporta alla figura di Henry James padre. Swedenborg sostiene che c'è una gerarchia di spiriti buoni, che combatte contro i suoi antagonisti cattivi e che interviene continuamente nelle cose umane. Nella visione di Swedenborg siamo vicini alla mentalità delle epopee omeriche: ci sono divinità che intervengono, a favore o a sfavore degli uomini, continuamente. Questi esseri superiori invisibili pesano sulle nostre esistenze. Il figlio del teologo swedenborghiano sosterrà anch'egli che bisogna appellarsi a forze superiori. Concepirà una religione pluralistica a cui accenneremo nel prosieguo di questo discorso.

James vive in un'atmosfera in cui ci sono: *Christian Science* che è viva ancora oggi, *New Thought*, sigle che sono state riprese anche nella religione del *New Age* negli '80 e '90 del Novecento, scuole di psicoterapia, legate a prospettive di carattere teologico sovrannaturale, scuole di psicologia che fanno appello alla *trance*, agli stati subliminali. Tra gli psicologi del New England nasce l'espressione "Subliminal self", che precede, per certi versi l'inconscio di Freud, ma vuol indicare qualche cosa di diverso. È un concetto che viene fatto proprio da James: una coscienza estesa che, però, travalica fortemente i limiti della controllabilità e ci porta a esperienze paniche, a esperienze globali, a esperienze di forze soverchianti, che possono essere anche forze salvifiche. Con il Pragmatismo siamo in un ambiente neo-empirista; abbiamo detto che il Pragmatismo vuole essere la forma moderna di Empirismo con una attenzione al futuro invece che al passato. L'esperienza non è tanto quella che è data, quella che è accumulata, ma è quella che viene verificata dall'efficacia delle nostre azioni future. William James, già a partire dalla sua fase psicologica, aderisce a una visione pragmatista. In che senso? Abbiamo detto: uno dei caratteri del Pragmatismo, quello più noto, è l'accoppiamento del vero con l'utile, è la sperimentazione della verità di una teoria nel suo successo pratico, ma il Pragmatismo è anche un pensiero che, sulle basi di Emerson, è una filosofia dell'unificazione. C'è l'unificazione di teoria e prassi, ma c'è anche l'unificazione di mente e corpo!

Ora, come psicologo, James afferma il flusso di coscienza. Il suo trattato di psicologia è contro l'associazionismo e contro il meccanicismo psicologico. La vita psichica non è un insieme di atomi, di esperienze distaccate, ma è un flusso unitario di coscienza: si avverte l'influenza di Henri Bergson. Dice James:

> «Non si possono scindere queste esperienze come se uno volesse dividere un fiume in tanti secchi o in tanti catini d'acqua. Il fiume è un fiume! [*the* Stream of Consciousness, *la corrente della coscienza*]».

Questa corrente di coscienza comporta una indistinzione di soggetto e oggetto, comporta un concetto di esperienza pura, in cui il flusso unico di coscienza, di impronta bergsoniana, non può essere scisso nettamente in un versante soggettivo e un versante oggettivo.

La seconda, decisiva caratteristica della psicologia di James, che è l'anticamera della sua filosofia, è questa: le esperienze, la vita psichica sono orientate verso il futuro, come è sempre nel Pragmatismo. La psicologia di James è finalistica, è contro il meccanicismo.

> «Le nostre azioni non sono determinate da cause precedenti, dal passato che preme su di noi».

In questo senso si oppone a Freud. Va rilevato che James fu tra coloro che accolsero trionfalmente, nel 1909, Freud e Jung nel loro famoso viaggio in America, quando Freud e Jung, che erano allora ancora amici tra di loro, portarono la psicanalisi negli Stati Uniti d'America, con una seminagione che poi ha dato copiosi frutti. Mentre per Freud quello che determina la vita psichica è il passato, per James conta il futuro, il finalismo. Si delinea l'importanza della volontà. Quello che conta è la proiezione futura. È il fine dell'azione. La psiche è tutta orientata verso il futuro, verso i fini che si pone. Da queste brevi note su William James psicologo del flusso di coscienza e psicologo del finalismo nella vita psichica passiamo al William James filosofo.

William James è stato, per certi aspetti, il contrario di Peirce.

È stato suo amico e interlocutore nel club metafisico. Ha tratto da Peirce molte idee (altre gliene ha date); è molto chiaro nei suoi scritti. Peirce è oscuro, conia neologismi, concepisce pensieri contorti, non ha avuto alcun successo accademico. Invece, James incontra un notevole successo accademico ed editoriale – anche se non clamoroso come quello di Dewey – e si proclama "pragmatista".

Il Pragmatismo è una filosofia ben riconoscibile, ma ha confini molto labili, tanto da confondersi quasi con altre filosofie come il Positivismo o il darwinismo. James così ragiona nel definire il Pragmatismo:

> «Un'occhiata alla storia dell'idea vi mostrerà che cosa significhi il Pragmatismo. Il termine deriva dalla parola greca "pragma", che significa "azione", donde i nostri termini "pratica" e "pratico". Fu introdotto per la prima volta in filosofia da Charles Peirce nel 1878. In un articolo intitolato "How to make our Ideas Clear", "Come rendere chiare le nostre idee", comparso sul «Popular Science Monthly», del gennaio di quell'anno, Peirce, dopo aver notato che le nostre credenze sono in realtà regole per l'azione, affermò che, se si vuole esprimere il significato di un pensiero, occorre determinare quale condotta esso sia capace di produrre».

Il pensiero coincide con la condotta, con l'azione che è capace di produrre.

> «Questa condotta è per noi il suo solo significato. E il fatto tangibile, che sta alla radice di tutte le distinzioni del pensiero, per sottili che siano, è che non ne esiste nessuna tanto fine da non mettere capo a una possibile differenza pratica [*se due pensieri sono diversi, daranno luogo a due differenti pratiche*]. Per ottenere una perfetta chiarezza nella nostra idea di un oggetto, bisogna allora che ci limitiamo a considerare quali concepibili effetti pratici essa possa implicare, quali sensazioni dobbiamo aspettarci e quali reazioni dobbiamo preparare. La nostra concezione di questi effetti, sia immediata o remota, è allora tutta la concezione che abbiamo dell'oggetto in quanto essa abbia un significato positivo. Questo è il principio di Peirce, il principio del Prag-

matismo».

Il Pragmatismo è basato su una coscienza vista come un flusso in cui non si distinguono i confini del soggetto e dell'oggetto. Questo è il ponte di passaggio alla filosofia di James. Non c'è distinzione netta tra soggetto e oggetto. Se ci sforziamo di trovare un confine da un punto di vista strettamente conoscitivo all'interno di un'esperienza, tra quello che è soggettivo e quello che è oggettivo, questo confine non lo troviamo. La distinzione soggetto-oggetto è una distinzione pratico-funzionale. In questo concetto di esperienza pura si presenta una torsione, una curvatura verso il soggettivismo. Non si possono distinguere soggetto e oggetto. Essi sono indistinti; ma da un punto di vista pratico, all'interno del nostro mondo mentale avviene una selezione ai fini dell'azione. Quello che domina il nostro mondo mentale, quello che veramente ha peso è la nostra soggettività, che è indipendente dall'oggetto. Il valore conoscitivo dell'oggetto sfugge irrimediabilmente. Non è distinguibile. E allora, si ha, nella filosofia di James, una progressiva crescita dell'importanza della soggettività; è il soggetto che, per finalità pratiche, seleziona, tra le varie idee, quelle che sono funzionali alla sua stessa sopravvivenza e affermazione.

James introduce nel suo pensiero il darwinismo, sia pure in una maniera un po' particolare. C'è come una selezione del mondo ideale in funzione del successo pratico: le idee, le conoscenze non hanno valore oggettivo. C'è una selezione all'interno delle esperienze e all'interno del mondo ideale in funzione dell'adattamento dell'individuo all'ambiente in vista del suo successo pratico. C'è la risposta all'ambiente come fatto decisivo. È chiaro che la filosofia di James si configura come una filosofia anti-intellettualistica: non conta la conoscenza, non conta la teoria, non conta la comprensione delle cose, ma l'orientamento pratico predetermina la conoscenza. La verità è in funzione della pratica. James sottolinea con sempre maggiore forza che quello che conta non è il contenuto mentale delle nostre idee, del nostro mondo psichico, bensì la nostra adesione a esso; quello che conta è la credenza nelle idee. Dice: «L'evidenza oggettiva non esiste. L'evidenza oggettiva non è altro che una nostra adesione con-

vinta a un certo contenuto mentale», ma che questo contenuto, poi, corrisponda a un oggetto è un fatto non verificabile.

> «L'evidenza oggettiva è un'aggiunta, un di più di nostra adesione. È la nostra piena credenza nel contenuto».

Il fatto decisivo diventa la volontà di credere. Questa filosofia, che ha radici empiristiche, contiene anche una sfumatura di colore darwiniano.

Stiamo parlando di scienziati, chimici, medici che si riconoscono in questa filosofia, il cui centro però consiste in una sfumatura irrazionalistica: la volontà di credere. Il Pragmatismo si sbilancia in direzione del punto di vista soggettivo. Anche questo carattere – è stato detto – ha una sua specifica derivazione americana. Negli Stati Uniti si era sviluppata una forte polemica contro la dottrina della predestinazione dei Padri Pellegrini, contro la dottrina calvinista della predestinazione. Gli Unitariani influenzarono sia Peirce, sia James e l'ambiente in cui James viveva. Essi mettevano al centro l'atto di volontà che spezza ogni predestinazione. C'è la possibilità di salvarsi con un atto di volontà. Questa volontà viene a James da una parte da una tradizione protestante propriamente americana, dall'altra scaturisce dalle sue stesse riflessioni sul flusso di coscienza e sulla prevalenza dell'elemento pratico nella conoscenza.

Torniamo a James. Per James quello che è da fuggire, da respingere è il rimanere in uno stadio di incertezza, di dubbio. Viviamo continuamente nel dubbio, ma dobbiamo affrontare sempre il rischio di credere in qualche cosa. Non possiamo aspettare la chiarezza. Come già in Peirce, è riconoscibile una polemica anti-cartesiana:

> «La chiarezza e la distinzione sono utopie irraggiungibili. Se noi aspettiamo – dice James – che scocchi l'ora della chiarezza, se noi aspettiamo di sentire la campana che suona a festa, perché abbiamo finalmente capito oggettivamente qualche cosa, moriremo prima di sentire questa campana!».

Però noi viviamo: e allora il problema è di prendere posizione. Bi-

sogna correre continuamente il rischio di prendere posizione. James produce, tra l'altro, un esempio che è stato molto contestato: ci dobbiamo sempre immedesimare in un alpinista, che sta su una roccia e si trova in una situazione in cui deve per forza saltare. Se non fa questo salto, rischia di precipitare. Se rimane sull'orlo dell'abisso impalato a pensare: "salto o non salto", si perde, muore. Bisogna continuamente tenersi pronti al salto. Questo esempio dell'alpinista è significativo: implica un fattore di carattere fideistico e irrazionale. È stato obiettato che un alpinista che si trovasse in questa situazione comunque dovrebbe valutare la possibilità che il salto abbia successo, e quindi, che ci vorrebbe sempre un elemento di carattere intellettualistico: la volontà è sempre guidata dalla comprensione. James insiste, invece, sul fatto che bisogna saltare, se ci si vuol salvare. È ossessivo in questa argomentazione, che evidentemente è legata a una sua esperienza personale. Non si può rimanere nell'indecisione. Bisogna accettare il rischio. C'è un riferimento a Pascal: per lui è come se continuamente si dovesse ricorrere all'argomento della scommessa pascaliana. Pascal sosteneva che non possiamo dimostrare l'esistenza di Dio da un punto di vista teoretico, ma dal punto di vista pratico ci conviene scommettere a favore dell'esistenza di Dio perché, se scommettiamo per la salvezza, possiamo guadagnare l'eternità, e se perdiamo, perdiamo ben poco, perdiamo il breve tempo della nostra esistenza. È come se questo argomento di Pascal fosse sminuzzato, triturato e usato di continuo da James: in ogni circostanza, in ogni situazione non possiamo aspettare la consapevolezza, la chiarezza, la visione di tutte le conseguenze dell'azione. Siamo, comunque, costretti a rischiare. Quello che è immorale per lui è lo stare a guardare, il rimanere fermi, l'aspettare una ulteriore chiarezza che non arriva mai.

Tutto questo riguarda, soprattutto, le situazioni in cui ci sentiamo coinvolti. Il dramma della scelta è continuamente presente quando si tratta di scelte che ci coinvolgono soggettivamente. James spiega questo con la consueta chiarezza:

> «Diamo dunque il nome di "ipotesi" a qualsiasi cosa possa essere proposta alla nostra fede; e proprio come gli elettricisti parlano

di fili vivi e morti, classifichiamo un'ipotesi come viva o come morta. Ipotesi viva è quella che si presenta come possibilità reale a chi viene proposta. Se domando a voi di credere nel Mahdi, l'idea non crea alcun contatto elettrico con la vostra natura, e nessuna scintilla di credibilità può scoccarne: come ipotesi essa è del tutto morta. Per un arabo, invece, (anche se egli personalmente non sia uno dei seguaci del Mahdi), l'ipotesi è tra le possibilità del suo spirito: essa è viva. Questo dimostra che l'essere un'ipotesi viva o morta non dipende da una proprietà intrinseca, ma è in rapporto all'individuo che pensa. E la misura è data dalla sua disposizione ad agire. Il massimo di vitalità di un'ipotesi significa volontà di agire irrevocabilmente e cioè praticamente fede; ma c'è qualche tendenza a credere dovunque c'è tendenza ad agire».

L'agire prevale sul conoscere, ma agire significa, tendenzialmente, credere. Arriviamo – appunto – alla volontà di credere. Il tema della esigenza del tuffarsi in una scelta è centrale nella volontà di credere.

«La tesi che io sostengo, esposta in poche parole, è questa: la nostra natura passionale non soltanto può legittimamente decidere nella opzione tra più affermazioni, quando è un'opzione genuina che non può, per sua natura, essere decisa su basi intellettuali, perché il dire, in tale circostanza, "non decidere ma lascia aperta la questione", è anch'essa una decisione passionale, proprio come decidere per il "sì" o per il "no"; ed è soggetta allo stesso rischio di perdere la verità».

In altri termini è come se dicesse: "Se di fronte all'esistenza di una scelta non scelgo, sto facendo ugualmente una scelta e ho la stessa probabilità di perdere la verità. Sono soggetto allo stesso rischio di perdere la verità. Allora, piuttosto che fare la scelta della non scelta, mi conviene scegliere".

«I problemi morali si presentano immediatamente come problemi, la cui soluzione non può attendere prove d'esperienza».

Un problema morale non riguarda ciò che esiste sensibilmente,

ma ciò che è bene o sarebbe bene se esistesse. La scienza ci può dire ciò che esiste, ma per confrontare i valori, sia di ciò che esiste, sia di ciò che non esiste, non dobbiamo consultare la scienza, ma ciò che Pascal chiama "il nostro cuore". Sono argomentazioni tratte da Renouvier. Charles Renouvier (1815-1903) era un filosofo dallo strano percorso intellettuale: aveva cominciato da kantiano, e si era soffermato sul concetto dell'io avente in sé la voce dell'imperativo categorico, l'io – come volontà, come imperativo categorico – assolutamente indipendente dalle condizioni fattuali. Secondo Kant si deve seguire la voce dell'imperativo, a prescindere dalla situazione empirica. Conoscere a fondo la situazione empirica è secondario. Renouvier aveva sostenuto la centralità della volontà e la intraducibilità della volontà di un individuo in quella di un altro. Aveva messo al centro del suo pensiero "volontà" e "personalità", che si ritrovano con accenti diversi in James.

A questo punto, James – che, poi, alla sua morte, nel 1910, avrebbe lasciato un'importante opera incompiuta – tentò di rifare un bilancio del proprio Pragmatismo anche nei confronti di quello di Peirce. D'altra parte – come abbiamo detto – Peirce stesso cambia la denominazione del proprio pensiero in pragmaticismo, per non confondersi con chi si era appropriato dell'etichetta di pragmatista e tra questi, ovviamente, c'era lo stesso amico James. La prima accusa era quella di avere ridotto la verità all'utile. In maniera un po' contorta, James sostiene di avere identificato vero e utile, ma anche di aver riconosciuto i bisogni dell'intelletto. Quindi, l'utilità, come verifica della verità, è l'utilità per i bisogni dell'intelletto, per i bisogni di conoscenza. Possiamo trovare nel James maturo queste distinzioni da Peirce: la verità di James è una verità assolutamente individuale. Su questo egli è categorico. Si tratta di bisogni intellettuali, ma sono bisogni intellettuali dell'individuo. In Peirce sullo sfondo c'è l'accordo, il tentativo di interpretazione. Peirce tende alla generalità. La verifica della verità di un'asserzione non è legata ai bisogni individuali, sia pure intellettuali, ma è una verifica di carattere generale. Perciò si contrappongono "generalità" in Peirce e "particolarità" in James.

Inoltre, da un punto di vista strettamente logico, per Peirce, gli universali esistono. Gli universali, come per Duns Scoto, sono realtà effettive. Invece James, sulla scorta della tradizione anglosassone, è nominalista. Esistono esclusivamente e soltanto entità individuali. Il "generale" è semplicemente *flatus vocis*.

Qualcuno ha sostenuto che mentre Peirce diventa un grande logico, James pretende di essere una sorta di predicatore e di riformatore della società, su basi volontaristiche. Sulla base del realismo, quindi, abbiamo lo sviluppo di una teoria logica in Peirce e la predicazione del migliorismo da parte di James, che però – appunto – è una predicazione. Peirce aveva voluto definirsi prope-positivista, invece, si può dire che James sia senz'altro "positivista", egli pretende di attenersi semplicemente ai fatti, ai fatti concreti. In questo consiste il suo utilitarismo, James è più vicino alla tradizione, all'asse Hobbes - Stuart Mill, all'asse dell' Empirismo classico inglese, ma non è un caso che, procedendo su questa strada, paradossalmente, dall'Empirismo più radicale, che vuole essere più concreto, che vuole essere legato al particolare, si produce il passaggio all'irrazionalismo, al soggettivismo assoluto. È significativo che James ripeta la famosa formula di Berkeley: *esse est percipi*. Questa formula è affine al punto di partenza della sua filosofia: la coincidenza di "mentale" e "fisico", di "soggettivo" e "oggettivo" nella conoscenza comporta che l'essere si risolva nell'essere percepito. Non esiste un essere nella sua inseità, distinto, autonomo dall'essere percepito dal soggetto. Come Berkeley, con la formula *esse est percipi*, conclude la parabola dell'Empirismo classico inglese, che è partita con Locke dalla volontà di afferrare le cose stesse nella loro concretezza contro il razionalismo cartesiano che partiva dall' "Ego" ("Ego cogito"), e quindi era basato sul soggetto – questo presunto oggettivismo empiristico inglese ricade nel soggettivismo, in malo modo, in quanto il soggetto cartesiano è il soggetto de "l'esprit de géométrie", è il soggetto della moderna fisica, mentre il soggetto di Berkeley riapre la strada alla teologia e al volontarismo. Questa parabola viene ripresa, con un linguaggio diverso, ma con la ripetizione della formula di Berkeley, da James che da pragmatista

diventa volontarista, diventa irrazionalista.

James sostiene il migliorismo: il comportamento dell'individuo sarà orientato al meglio cioè a una posizione nel mondo più adeguata. Bisogna cercare il meglio. Non si può essere né ottimisti né pessimisti. L'"ottimismo" e il "pessimismo" sono due visioni del mondo, due atteggiamenti paralizzanti: in quanto chi è ottimista pensa che le cose già vanno bene, quindi è inutile impegnarsi a cercare di migliorare il mondo, chi è pessimista, e pensa che il male prevalga, pensa che non ci sia niente da fare per evitare la vittoria delle forze negative. Allora bisogna essere "miglioristi": il Pragmatismo è una filosofia dell'azione, è un tentativo di spingere le cose dal male al bene, dal bene minore al bene maggiore. Bisogna respingere il materialismo e lo spiritualismo.

> «Il materialismo – dice James – ci fa vivere come persone che nel mondo sono come dei viandanti in una carrozza: osservano le piante, gli animali, il paesaggio, ma lo vedono sempre come esterno a loro».

Il materialismo è freddo. Ci fa sempre vivere una situazione di estraneità rispetto alle cose. Ma anche lo spiritualismo è una filosofia dell'estraneità, una filosofia della divisione. Nello spiritualismo siamo sudditi: c'è un dio che governa il mondo e noi siamo semplicemente governati. La filosofia pragmatista dovrà essere migliorista e dovrà essere pluralista: bisogna evitare ottimismo e pessimismo. Bisogna essere miglioristi. Il mondo non è un universo, bensì un multiverso e bisogna nella sfera della pluralità cercare di procedere verso il meglio. La religione ha un suo ruolo. Gli scritti dell'ultimo decennio della vita di James sono dedicati, soprattutto, alla religione.

Scrive James:

> «La religione è un fatto. La presenza di Dio nel mondo è un fatto proprio perché, da un punto di vista sociologico, di comportamento, etc…, gli uomini si comportano come se ci fosse una entità superiore».
> «La religione significa un rimedio alla insicurezza. La religio-

> ne significa un legare il reale con l'ideale. Avere delle sicurezze. Avere un orientamento. Superare l'angoscia. E, a questo punto, la religione si presenta, soprattutto, come esperienza di una presenza».

Una presenza che, ovviamente, non è fisica. Ricorrono nelle conferenze di James su *Gli stati alterati della coscienza* esempi tratti dalla psicopatologia, dalla *trance*, dalle esperienze di possessione, dall'esperienza di essere preda di forze sovrannaturali. La religione è il luogo d'eccellenza dell'Ego subliminale, è il luogo di esperienze che non coincidono semplicemente con le esperienze della coscienza. James conclude questa trattazione sostenendo che bisogna credere in un "Dio minore", come si direbbe oggi. Divide i credenti nelle religioni tra individui "soft" e "hard". Per la religione *soft*: il credente è colui che crede in un Dio onnipotente; un Dio provvidenziale; un Dio che lo può aiutare; un Dio che comunque domina, in un modo o nell'altro, sulla sua esistenza. C'è poi una religione *hard*, una religione "dura", che consiste paradossalmente nel credere che, in un universo plurale, in un multiverso, anche Dio ha un limite. Pure Dio non è tutto, non è onnipotente, è parzialmente impotente, limitato. La vera credenza – la credenza *hard* – è la credenza in un Dio limitato: in un Dio che ci può aiutare, al quale ci dobbiamo sentire legati; questo Dio ci aiuta, ma noi stessi a nostra volta lo aiutiamo.

La filosofia di James si conclude con un appello a una religiosità, che è una religiosità molto moderna, che vuole essere non adesione a un piano di conoscenze teologiche e al monoteismo, e invece è quasi un ritorno a divinità pagane, parziali: un Dio non totale, non onnipotente; un Dio che ci può aiutare, ma che non è onnipotente. La credenza in un Dio limitato. Questa credenza in un Dio limitato nasce da un'esigenza psicologica, dal disagio psicologico del New England, che caratterizza la migliore cultura degli Stati Uniti d'America, tra il 1880 e il 1910, ma questa inquietudine, questo mondo in cui si mescolano scienza, filosofia e religione – questo mondo anche torbido – è un mondo che continua a vivere anche agli inizi del nostro secolo. È una costante, in qualche modo, della cultura americana.

3. *John Dewey: strumentalismo e migliorismo*

John Dewey (1859-1952) è un personaggio tipicamente accademico, a differenza di Peirce, il chimico sfortunato e di James, lo psicologo. Dewey è una personalità accademica, che fonda una scuola a Chicago e raggiunge una grande notorietà. E' stato detto che, mentre Peirce è il "filosofo" americano, il filosofo per eccellenza arduo, di difficile comprensione, Dewey è il filosofo democratico, il filosofo popolare. È un personaggio che ha avuto una enorme risonanza nella cultura americana. La figura di Dewey, che, da studioso accademico, diventa anche un personaggio di rilievo della vita nazionale, è riassunta, in poche parole, da Commager, storico di spicco della cultura americana:

> «Nello spirito americano Dewey fu all'altezza della propria fede filosofica, al punto che divenne la guida, il mentore, la coscienza del popolo americano. Non si esagera dicendo che per una generazione nessun problema importante fu chiarito fino a quando Dewey non avesse parlato. Pioniere nel campo della riforma scolastica; organizzatore di partiti politici, consigliere di uomini di Stato, difensore del movimento operaio, dei diritti della donna, della pace, delle libertà civili, interprete dell'America all'estero e della Russia, del Giappone, della Cina e della Germania per il popolo americano, egli fu uomo di punta di una dozzina di movimenti. Il capo di una ventina di campagne e il difensore di un centinaio di riforme. Egli pose in luce, nella propria carriera, l'efficacia che poteva avere la filosofia in quella ricostruzione della società che costituisce la sua preoccupazione e la sua responsabilità».

Dewey è il pragmatista che riesce a sfondare il muro dello specialismo e fa diventare il Pragmatismo una filosofia popolare, riformista, che incide sulla società americana. È il terzo grande esponente del Pragmatismo. Dewey definisce la propria filosofia "Strumentalismo": è una forma di Pragmatismo che comporta che la conoscenza avviene attraverso l'operare e che si conosce solo operando. Solo sperimentando, mettendo mano alla realtà, cercando di porre domande alla realtà, manipolandola, sperimentando, si ottengono risposte: "Strumentali-

smo" perché ci vogliono strumenti per porre domande ed estrarre risposte alla natura, ma anche perché il conoscere è strumentale all'agire: un'impostazione tipicamente pragmatistica. Ma "Pragmatismo", soprattutto, nel senso dell'unione tra uomo e natura, del tentativo di superare le scissioni tra teoria e prassi, tra uomo e natura.

Dewey, in un primo momento, è hegeliano e, in questa fase, mette l'accento sulla coincidenza di realtà e razionalità, di realtà e pensiero. In seguito diventa darwiniano – come James – e mette l'accento sulla continuità tra la natura, la dimensione animale e l'uomo. Da questa strana miscela di Hegel e di Darwin, tutti e due letti alla luce della ricerca di una continuità tra mente e corpo, tra uomo e natura, emerge la posizione originale di Dewey come naturalismo umanistico: così egli in un primo momento definisce la propria posizione filosofica. Naturalismo umanistico: l'uomo è una parte della natura, che reagendo a continui scarti, a continue crisi, a continue messe in discussione, interviene sulla natura, pur facendone parte, incrementando l'ordine che la natura tende a raggiungere, a prezzo, però, di un continuo disordine che si riproduce di continuo. Si sente qui l'eco delle posizioni di William James.

Dewey sostiene che la storia del pensiero si può dividere in due parti: la mentalità antica e la mentalità moderna (anche se ammette che a volte ci sono stati precursori o si sono verificati intrecci di queste due mentalità). La mentalità antica – che ha trovato la massima espressione in Grecia, ma, secondo lui, anche nella civiltà medioevale cristiana – è quella contemplativa: quella dell'uomo che si trova di fronte a un mondo, il mondo della natura o anche il mondo sovrannaturale. A questa mentalità antica, che è ricettiva, passiva, si contrappone la mentalità moderna, attiva, che è la mentalità dei pionieri, è la mentalità – come dirà una volta – anche dell'America avventurosa. L'America è la terra della modernità per eccellenza; è la terra di uomini che vogliono trasformare il mondo e non mantenere un atteggiamento puramente passivo e ricettivo. Altrettanto schematicamente, dice:

«La mentalità antica si può assimilare al razionalismo. La men-

talità moderna si può assimilare all'empirismo».

Sostiene, perciò questa contrapposizione: mentalità antica, razionalistica *a priori*, ricettiva, passiva, contemplativa, mentalità moderna, pragmatica, attiva, trasformatrice, tutta all'insegna dell'Empirismo.

Dewey afferma che l' Empirismo, che ha avuto la sua madre nell'Inghilterra di Locke, Berkeley e Hume, proseguendo con Stuart Mill, è viziato da un dualismo di fondo, che porta l'Empirismo stesso a involversi in una serie di problemi contorti. L'Empirismo parte sempre da un fatto esterno all'uomo, che manda un messaggio che viene decodificato come percezione, come idea. Nasce così il problema del rispecchiamento tra l'immagine mentale e l'immagine reale; l'Empirismo, secondo Dewey, è fondamentalmente dualistico. Bisognerà passare a una nuova forma di Empirismo: l'Empirismo veramente maturo, l'Empirismo pragmatico, nel quale il dualismo tra uomo e natura, tra soggetto e oggetto è superato. Questo superamento, questo tentativo di fondere uomo e natura, si ispira a Darwin e, soprattutto, alla biologia. L'errore degli empiristi è stato quello di considerare l'uomo come una serie di organi sensoriali – o come una mente – che doveva recepire messaggi dall'esterno. Invece l'uomo fa parte di un ambiente biologico, è un essere biologico; i sensi – che sono la prima via della conoscenza – non sono ricettori di stimoli: sono, a loro volta, stimoli. Sono meccanismi di interazione continua con l'ambiente. Anzi, nello sviluppare la sua filosofia, Dewey dice: «Dobbiamo sostituire il termine interazione con il termine transazione», in quanto il termine interazione comporta che ci sia un rapporto reciproco tra due entità distinte e separate; invece dobbiamo parlare di transazione – un termine che, egli ricava dal linguaggio del commercio, dal mondo dell'economia. Bisogna parlare di transazioni, nel senso che avvengono scambi, ma non tra entità separate. L'uomo conoscente fa parte del mondo biologico e non si pone come un soggetto contrapposto a un oggetto, ma entra in una serie di relazioni dinamiche multipolari.

L'uomo è un soggetto e insieme un oggetto. Se dal mondo biologico – in cui già si afferma la transazione, l'inconfondibilità di sog-

getto e oggetto, di stimolo e di risposta – si passa al mondo sociale e culturale, l'uomo si manifesta contemporaneamente come soggetto e come oggetto. È un oggetto in quanto è il punto di arrivo di una serie di costumi, di abitudini, di stimoli, di tradizioni, di approvazioni o disapprovazioni del suo comportamento (che vengono dall'ambiente sociale in cui vive); l'uomo si pone come soggetto, come coscienza, come qualche cosa che emerge dal mondo, ma che è profondamente radicato nel mondo, biologico, sociale e culturale.

Dewey sostiene che bisogna fondare la nuova filosofia pragmatica sull'esperienza. Bisogna superare il concetto limitato di conoscenza invalso finora. La conoscenza è quella che ci porta al dualismo soggetto conoscente - oggetto conosciuto. Dobbiamo invece allargare il concetto di conoscenza in direzione dell'esperienza che ci permetterà di superare queste barriere. Secondo Dewey:

> «L'esperienza è, quindi, qualcosa di completamente diverso dalla coscienza – è molto più estesa della coscienza – che è ciò che appare qualitativamente e focalmente a un particolare momento. L'uomo comune non ha bisogno che gli si ricordi che l'ignoranza è uno dei principali aspetti dell'esperienza. Per conoscenza si intende "rispecchiamento di qualche cosa di vero"».

Ma l'esperienza è qualche cosa di torbido, di confuso che può implicare anche l'errore, e tali sono le abitudini, alle quali ci abbandoniamo senza coscienza. Le abitudini, secondo lui, sono i motori principali dell'azione quotidiana e non sono coscienti, ma sono "fonte di esperienza".

> «Tuttavia, l'ignoranza, l'abitudine, il radicarsi fatale nel passato sono proprio le cose che il sedicente Empirismo, con la sua riduzione dell'esperienza a stati di coscienza, nega all'esperienza».

Bisogna respingere i concetti empiristici di coscienza e di esperienza che sono asfittici, limitati, e ampliare il concetto di esperienza anche agli stati torbidi, confusi e, al limite, anche al falso, a quello che è erroneo.

> «È importante, per una teoria dell'esperienza, sapere che, in certe circostanze, l'uomo ha in pregio ciò che è distinto e chiaramente evidente. Ma non è meno importante sapere che in altre circostanze fiorisce ciò che è crepuscolare, vago, oscuro, misterioso».

Quando diciamo che l'esperienza «è un punto di accesso alla spiegazione del mondo nel quale viviamo, intendiamo per "esperienza" qualcosa che sia vasto, profondo e pieno almeno quanto tutta la storia su questa terra». Che cosa vuole dire? Il concetto di esperienza ci porta ad allargare i confini della conoscenza, rompendo il dualismo tra soggetto e oggetto.

Se parliamo di conoscenza e di coscienza, ci troviamo di fronte a questa barriera, a questo dualismo. Il concetto di esperienza comporta che tutta l'esperienza, anche animale, addirittura tutta l'esperienza del pianeta terra si condensa nella nostra esperienza di questo momento: per "esperienza" si intende qualche cosa di vasto quanto tutta la storia sulla terra.

> «Una storia, la quale, poiché la storia non accade nel vuoto, include la terra e i correlati fisici dell'uomo. Quando assimiliamo l'esperienza alla storia, piuttosto che alla fisiologia delle sensazioni, indichiamo che la storia denota insieme le condizioni oggettive, le forze, gli eventi e la registrazione e la valutazione di questi eventi fatti dall'uomo – quindi insieme oggetto e soggetto; eventi e registrazione degli eventi. L'esperienza denota tutto ciò che è sperimentato; tutto ciò che si subisce e si prova e anche i processi dello sperimentare».

L'esperienza ha una dimensione molto vasta. Essa si concretizza in abitudini. Le abitudini sono meccaniche. Sono esperienza, ma esperienza automatica, irriflessa. Tornando alle sue giovanili origini hegeliane, questo accumulo di esperienza che si consolida nelle abitudini Dewey lo ricollega allo spirito oggettivo hegeliano. È uno spirito oggettivo *sui generis*; uno spirito oggettivo impregnato di biologismo darwiniano: da una parte ci sono le abitudini e i meccanismi irriflessi, l'esperienza che vive, senza che noi ci riflettiamo sopra, nelle abitudini, nei costumi, nella vita quotidiana. A questo spirito

oggettivo si contrappone uno spirito soggettivo: l'individuo, che pure emerge da tutto questo mondo di concrezioni abitudinarie, ha una sua emergenza; ha un suo momento di differenziazione; ha impulsi (in senso biologico) che si possono chiamare, in termini hegeliani, spirito soggettivo, che comportano la critica di tutto quello che è dato; la critica del costume e dell'abitudine. Abbiamo una conoscenza di ciò che ci è familiare, su cui non riflettiamo neppure, che diamo per scontato. Ma rispetto a questa conoscenza abitudinaria – che hegelianamente, si potrebbe qualificare come afferente allo spirito oggettivo – ci sono impulsi in senso biologico, ovvero: uno spirito soggettivo che ci porta alla ricerca del nuovo, al rifiuto dell'abitudine. Ci porta al di là, a un allargamento degli orizzonti. Questo allargamento degli orizzonti, questo spirito soggettivo si può anche chiamare "coscienza", a patto però di non vedere la coscienza come un'esteriorità rispetto all'oggetto.

La coscienza è semplicemente il punto di crisi, il momento di frattura; il momento di fastidio, di insopportabilità, di crisi appunto, del meccanismo abitudinario istintivo accreditato. La coscienza non è qualcosa di separato dal mondo. L'impulso, la rottura, la critica, la coscienza sono il momento di crisi, il momento in cui l'abitudine non soddisfa più. Non sono qualche cosa di soggettivo. La coscienza è un fenomeno. È un fenomeno oggettivo, è un fenomeno addirittura impersonale. Mentre in tutta la tradizione filosofica la coscienza è qualcosa che incarna la soggettività, la personalità, per Dewey la coscienza è qualcosa di impersonale. È il manifestarsi di una crepa, di una frattura, di una rottura, di una discontinuità. La coscienza è come il rendersi conto di avere una testa quando si ha mal di testa:

> «Fino a quando non si ha mal di testa, si ha oggettivamente e corporalmente una testa. La testa c'è oggettivamente, ma non si ha la percezione di avere una testa. La percezione di avere una testa la si ha quando viene il mal di testa».

Che cosa vuol dire questo tentativo di paragone? Quando si rompe una continuità e si manifesta una patologia nasce la coscienza;

nasce l'impulso ad andare oltre; a dover rimediare a una crisi; a dover riflettere su come risolvere un problema. La coscienza è, in qualche modo, il manifestarsi di una patologia. La coscienza è il momento in cui si rompe la continuità, in cui si pone un problema.

La nascita del problema, la nascita della crisi comporta uno stimolo alla natura per andare avanti. Si è rotto l'equilibrio; si è spaccato quello che prima era uniforme; si è creata una difformità; si è creato un mal di testa; si è creata una patologia: questo diventa un male che fa nascere un bene. Si dovrà trovare un nuovo equilibrio. Nella ricerca di questo nuovo equilibrio, è di fondamentale importanza l'intelligenza. La coscienza che è nata – che è nata dal problema – porta al tentativo di risolvere il problema adoperando l'intelligenza. L'intelligenza è, per Dewey, qualcosa di spiccatamente sociale, che aiuta l'uomo, ma l'uomo in quanto membro della natura, quindi aiuta la natura e l'uomo a fare passi in avanti. L'intelligenza ha un modo di esprimersi paradigmatico nella scienza. La scienza è il luogo per eccellenza dell'espressione dell'intelligenza come capacità di risolvere problemi. Questa è l'intelligenza. Perciò, "Strumentalismo": il pensiero, l'intelligenza sono uno strumento per risolvere problemi pratici. Il modello di funzionamento dell'intelligenza è dato dalla scienza. La scienza risolve problemi pratici, ma come li risolve? Con un lavoro collettivo. Con un lavoro che è pubblico in quanto, se anche il risultato di avanzamento in un settore viene conseguito da un ricercatore, questo ricercatore, prima di tutto avrà collaborato con gli altri, avrà comunicato con gli altri, ma soprattutto ci terrà a rendere pubblici, a vedere riconosciuti, a confrontare, a verificare con gli altri i risultati della sua ricerca. Quindi la scienza è, per natura, comune, pubblica. È il paradigma dell'intelligenza. L'intelligenza è pubblica. L'intelligenza è comune. Questo salto in avanti che l'uomo e la natura compiono quando si presenta una crisi, è un salto in avanti collettivo, dovuto a uno sforzo di intelligenza collettivo che viene compiuto dalla comunità come entità intelligente. Dice Dewey:

> «La società continua a esistere non solo per mezzo della trasmissione, per mezzo della comunicazione, ma si può dire, giusta-

> mente, che esiste nella trasmissione e nella comunicazione. Vi è un legame più che verbale fra le parole: comune, comunità e comunicazione. Gli uomini vivono in una comunità per virtù delle cose che possiedono in comune. E la comunicazione è il modo con cui sono giunti a possedere delle cose in comune. Ciò che devono avere in comune per poter formare una comunità o società sono gli scopi, le credenze, le aspirazioni, la conoscenza e un comune modo di intendere o la medesima mentalità (come dicono i sociologi). Queste non sono cose che si possono trasmettere fisicamente dall'uno all'altro, come mattoni. Non possono dividersi come si divide una torta in pezzi. La comunicazione che assicura la partecipazione a un comune modo di intendere è tale da assicurare disposizioni emotive e intellettuali simili o simili maniere di rispondere alle aspettative e alle richieste».

Emerge dalla situazione un problema: l'intelligenza sul modello comunitaristico della scienza cerca di superare il problema. Il problema, però, anche se viene superato, secondo il modello dell'intelligenza scientifica, spesso presenta un carattere morale e allora Dewey è portato ad affrontare il problema dei valori:

> «I valori non sono qualche cosa di assoluto. Non sono qualche cosa che è già realizzato in un iperuranio. I valori sono semplicemente il meglio a cui si tende».

Dewey insiste sempre su questo, anche dal punto di vista epistemologico: non esiste né un principio né una fine, viviamo sempre in una situazione intermedia.

Dal punto di vista della conoscenza – dice Dewey – ci sono due modalità fondamentali: meccanicismo e finalismo. Sono tutti e due sbagliati: il meccanicismo mette in rilievo il momento iniziale; la causa a cui poi sono seguiti effetti che, a loro volta, sono diventati causa di altri effetti. E così via. Il meccanicismo ha una propensione per il momento iniziale. Il finalismo, invece, vede tutto orientato verso il *telos*, verso la conclusione. È come pretendere che una montagna abbia un significato solamente per la cima, per la vetta in cui culmina. In quanto esseri umani, viviamo sempre in una situazione interme-

dia. Non bisogna vedere i valori come qualche cosa di sovrapposto alla realtà, di già realizzato in un mondo iperuranio oppure secondo un modello, appunto, finalistico. I valori non sono altro che il tentativo di passaggio da una situazione più angusta, meno capace di aprire le possibilità umane, più soffocante per l'uomo, a una situazione di orizzonti più aperti, di maggiore libertà. Si tratta di un passaggio dal minor bene a un maggior bene. Dewey adopera la denominazione "migliorismo" per questa sua filosofia morale. Migliorismo che non va confuso con quello di estrazione politica (nel linguaggio politico italiano «migliorismo» viene utilizzato per intendere una attitudine riformistica). Il migliorismo di Dewey comporta una forte distanza dal marxismo: per Dewey si tratta sempre di affrontare una situazione concreta, che presenta un problema concreto; cercare di risolverlo, ampliando gli orizzonti umani, quindi sciogliendo la situazione e aprendola verso il meglio. Gramsci, nei *Quaderni del carcere*, parla di Dewey e del Pragmatismo (che conosceva in quanto si era riuscito a procurare i libri di Vailati, di Calderoli, dei pragmatisti italiani) esprimendosi all'incirca in questi termini: "Il Pragmatismo, secondo me, al massimo può essere la filosofia dei 'Club Rotary', dei Club rotariani", cioè può essere la filosofia di piccoli riformatori, di piccoli uomini che cercano di risolvere piccoli problemi. Dewey sostiene che il marxismo è da respingere, in quanto il marxismo è monocausalista: secondo lui, il marxismo riduce tutto alla matrice economica, mentre sussiste una multi-causalità dei fenomeni sociali. Qual è la causa di un fenomeno, se un fenomeno è causato da elementi religiosi, da elementi economici, da fattori ideali, etc...? La cosa si può verificare esclusivamente da un punto di vista sperimentale-operativo, ma non si può ridurre tutto all'unica causa, all'unico fattore economico. Nello stesso tempo, però, Dewey riconosce a Marx il merito di avere scoperto il valore fondamentale dell'accumulo di proprietà e tutto il malessere, il danno all'umanità che viene dall'accumulo di proprietà. Accetta questi aspetti, ma critica il monocausalismo di Marx.

Si tratta di migliorare la situazione data e, in questo senso, va recuperata la filosofia come una saggezza di tipo antico. Bisogna ri-

pristinare il significato originario della filosofia come saggezza, come capacità anche pratica di orientarsi: la filosofia deve porsi al servizio di piccoli miglioramenti pratici. Questa impostazione è all'origine di alcune tendenze culturali contemporanee specialmente del mondo anglosassone, in cui la filosofia viene vista in parte come un surrogato della psicanalisi, come una possibilità quasi terapeutica di aiuto, di orientamento nella vita quotidiana. È una filosofia ridotta a saggezza, anche se la parola "ridotta" non è quella che usa Dewey, che la vede invece ricondotta alle proprie origini. Si tratta sempre di agire in un quadro determinato. Nessuna rivoluzione. Nessun grande cambiamento. La realtà data deve essere accettata. Questo ha portato Lukàcs a considerare Dewey "il filosofo dell'imperialismo". Lukàcs, ne *La distruzione della ragione*, ha sostenuto che "Dewey porta acqua al mulino dell'imperialismo, in quanto ignora lo sviluppo del capitalismo in fase imperialistica; ignora l'oppressione dell'uomo sull'uomo; dà per scontato questo quadro e dice che bisogna sempre agire nel 'quadro' – questa è una sua 'parola d'ordine' – e cioè che si possono tentare piccoli miglioramenti solo nell'ambito della situazione data. È un filosofo funzionale all'imperialismo; è un filosofo, che distrugge l'atteggiamento scientifico che il marxismo vuole avere". Lo Strumentalismo in Dewey è una forma di soggettivismo. Tutta la conoscenza è priva di verità e di validità oggettiva. È tutta quanta – appunto – strumentale all'agire umano. Dal punto di vista marxista. Dewey è una sorta di liberal-riformista ottimista. Sostiene che si debba agire sempre nel quadro e si debba agire per il meglio. "Agire per il meglio" evidentemente implica che c'è già un bene, rispetto a cui bisogna creare un maggiore bene. Si qualifica come ottimista. Si sente portatore di un nuovo illuminismo ottimistico. La situazione umana è piena di errori, di deficienze, di lacune, ma può migliorare; può migliorare perché, in fondo, essa è già un bene che può essere portato a un maggior bene. La vita è un valore positivo. Tutto quello che vive, già per il fatto di vivere, è positivo. Si tratta di farlo crescere meglio, farne slargare le radici, farlo respirare meglio, di portare il bene al meglio.

Per procedere verso il meglio bisognerà adoperare l'intelligenza. Una delle opere mature di Dewey è *Logica, teoria dell'indagine*. È un'opera importante che rompe con la logica formale, radicata nel mondo anglosassone. Che la logica sia una teoria dell'indagine significa che essa è legata alla biologia, alla psicologia, alla soluzione di problemi, non è una teoria formale astratta, bensì uno strumento per chiarificare le situazioni. E, allora, nel chiarificare le situazioni, bisognerà puntare – come dice, con espressioni molto incisive, Dewey – «a vivere sanamente, a vivere onestamente». Dewey adopera continuamente avverbi. Questo uso degli avverbi vuol significare: dobbiamo rifiutare l'idea che ci sia la giustizia, che ci sia la sanità, come valori astratti, sovraimposti, che dobbiamo tentare di raggiungere come obiettivi. Siamo in cammino e dobbiamo cercare di vivere giustamente. Non esiste la giustizia, ma il vivere giustamente. Non esiste la salute, ma il cercare di vivere sanamente. Questo uso dell'avverbio sta proprio a indicare non la cosalizzazione, l'essenzializzazione dei valori, bensì un percorso, un procedere. Questa filosofia migliorista – come abbiamo visto nella citazione di Commager – diventa anche una piattaforma politica; una piattaforma di riformatori, di spiriti illuminati di movimenti di emancipazione.

Mi sembra utile dedicare l'ultima parte di questa trattazione a un'opera del 1930, *Individualismo vecchio e nuovo*, molto emblematica, perché è stata scritta durante la crisi di Wall Street, durante il crollo economico e mentre si stavano profilando, ma non erano ancora emerse, le soluzioni del "New Deal". In quest'opera, Dewey prende in considerazione la crisi della civiltà americana, che per lui è crisi della democrazia della civiltà in generale, in quanto l'America – la terra avventurosa, la terra dei pionieri – è anche la terra della speranza, la terra del futuro. La crisi americana non è una crisi che riguarda soltanto gli Stati Uniti d'America. Quali sono i motivi di questa crisi? Il pensiero di Dewey è stato accolto entusiasticamente negli ambienti riformisti, socialisti e le sue opere da noi in Italia sono state tradotte nel dopoguerra da una casa editrice di grande apertura democratica, come La Nuova Italia, proprio perché Dewey

stesso risultava difensore di una democrazia intesa in senso aperto e pragmatico, non dogmatico, e perché denunciava, con estrema nettezza, alcuni limiti della civiltà americana. Quali sono questi limiti? Il primo capitolo del libro, in riferimento a una frase evangelica, si intitola: "La casa divisa contro se stessa" . L'America, come emblema della civiltà, è in contraddizione con se stessa. Per quale motivo? Perché l'America è nata dai Padri Pellegrini, è nata sulla base dell'individualismo, dello spirito di avventura dei pionieri, quindi quello che avrebbe dovuto portare a sviluppare è il pieno fulgore della personalità, invece l'America è diventata la terra dell'industrialismo, la terra delle società per azioni. Dice Dewey: «L'America è proprio una grande società per azioni». È diventata la terra del controllo sociale. «È diventata la terra – come lui dice – del determinismo economico». La grande capacità di incrementare la produzione in maniera organizzata ha portato a forme di organizzazione che soffocano l'individualismo. Le premesse della società americana sono state negate. Si sono manifestate contraddizioni. Queste contraddizioni sono diventate soffocanti a causa della retorica americana. La retorica americana è la retorica dell'altruismo, dell' appartenenza a una comunità, della solidarietà reciproca, dell'adesione a chiese di vario genere, ma, rispetto a questa predicazione retorica che risente dello spirito originario, c'è di fatto l'affermazione del denaro: il denaro come unico valore. Questa è una seconda contraddizione. E una terza contraddizione è che lo Stato si è rafforzato; lo Stato, nella prima guerra mondiale, ha avuto la capacità di mobilitare forze, di diventare un produttore, di diventare un grande organizzatore. Ora dovrà porre riparo allo sfascio del capitalismo privato. Però, rispetto a questa forza del pubblico, bisogna rilevare che c'è uno Stato entro lo Stato: le grandi *corporations* sono talmente potenti da condizionare con le loro *lobbies* la direzione dello Stato e costituiscono uno Stato entro lo Stato. Questa è un'altra contraddizione.

In questa situazione, fortemente contraddittoria, di crisi della civiltà americana, Dewey comunque introduce – secondo la sua ispirazione migliorista di fondo – una possibilità di uscita: l'America è

la terra della libertà. Ma la libertà non si può vedere come un valore metafisico, bensì come qualche cosa *in fieri*. Esistono varie forme di libertà. Se sono entrate in crisi alcune forme di libertà, bisognerà cercarne di nuove. La stessa democrazia non deve essere idolatrata nei termini in cui si è affermata storicamente.

> «La democrazia – dice con estrema lucidità Dewey – non consiste nel suffragio universale, nelle elezioni, nei Parlamenti e nella rappresentanza. Questa è una delle manifestazioni della democrazia. E' un mezzo della democrazia, ma la democrazia non necessariamente deve coincidere con il parlamentarismo, con il suffragio universale e con la rappresentanza. La democrazia è in crisi. È in crisi la libertà. Dobbiamo applicare l'intelligenza. Dobbiamo applicare gli strumenti della logica. Dobbiamo applicare la scienza per cercare nuove vie di libertà e nuove manifestazioni della democrazia».

Per concludere, proponiamo un paio di concetti decisivi dal primo capitolo di *Individualismo vecchio e nuovo*:

> «Antropologicamente parlando, noi viviamo nell'Era del Denaro. Il culto e i riti del denaro sono dominanti. Le altre attività umane sono imperiosamente condizionate dal danaro come mezzo di scambio e da quell'insieme di opere che si associano con l'acquisto del denaro. E naturalmente questo va come deve andare: la gente deve pur procurarsi da vivere, non vi pare? E per che cosa si lavorerebbe se non per il denaro? E come ci procureremmo beni e divertimenti, se non acquistandoli col denaro? E così si dà ad altri il modo di fare altro denaro; e poi aprire rivendite e fabbriche per dare impiego ad altri ancora, sicché questi, a loro volta, facciano altro danaro per farne guadagnare ad altra gente con la vendita dei prodotti e così via all'infinito. E finora tutto va per il meglio, nella migliore di tutte le possibili civiltà. Questo è il nostro rude individualismo. O non, piuttosto, il nostro individualismo andato a male? E se, nella sua forma tipica, questa civiltà funziona in modo che la società si divide in due categorie: la categoria di quelli che lavorano e la categoria di quelli che fanno affari, includendovi i professionisti: la prima due volte e mezzo più numerosa rispetto alla seconda; e con ag-

giunta l'ambizione massima di tutti i genitori che i loro figliuoli si arrampichino e salgano nella seconda».

Questa è la critica al potere del danaro, al meccanismo per cui il danaro spinge all'accumulo e alla messa in moto di altro denaro. Segue la critica all'arrivismo, alla "filosofia del business e dell'arrivismo", che sono descritte in maniera molto viva. La libertà, che era la base della civiltà americana, viene soffocata dal determinismo economico, cioè dal fatto che si è creata una grande macchina produttiva che è l'antitesi dell'individualismo.

> «Noi viviamo come se le forze economiche determinassero lo sviluppo e la decadenza delle istituzioni, e regolassero il destino degli individui. La libertà diventa un termine, pressappoco, fuori dell'uso [*quindi la libertà, che era la base della civiltà americana, esce dall'uso*] noi ci muoviamo, camminiamo e ci fermiamo al cenno di un'immensa macchina industriale. E, inoltre, l'ordinamento di fatto parrebbe implicare una scala di valori abbastanza chiaramente materialistica. Il merito è commisurato all'abilità di mantenere quel che si possiede o di porsi alla testa di una gara di corsa per l'arricchimento».

Torna il motivo del materialismo e dell'arricchimento.

> «Avendo a disposizione grandi mezzi; possedendo un'infallibile scienza tecnica noi cantiamo le lodi del passato e legalizziamo e idealizziamo lo *status quo*, invece di domandarci seriamente come dobbiamo impiegare i mezzi di cui disponiamo per formare una società giusta e stabile!».

L'America è potente; ha moltiplicato le capacità produttive, ma non si pone il problema decisivo di come formare una società giusta e stabile.

> «Questa è la nostra grande rinuncia. E ciò spiega come e perché siamo una casa divisa contro se stessa».
> «La nostra tradizione, il nostro retaggio è anch'esso ambiguo. Continua in sé l'ideale dell'uguaglianza e della libertà per tutti,

> senza riguardo alla nascita e allo stato giuridico, come condizione per l'effettivo attuarsi di quella eguaglianza. Questo ideale e la volontà di secondarlo costituivano un tempo l'essenza del nostro americanismo: ciò che era lodato come la distinzione di un mondo nuovo; ed è il vero elemento spirituale della nostra tradizione. Nessuno può veramente dire che esso sia del tutto scomparso, ma quel che prometteva, una nuova concezione morale e religiosa, non si è attuato. Quell'ideale non è diventato la fonte di un nuovo consenso intellettuale. Non è neppure inconsciamente la sorgente vitale di una qualche filosofia tutta nostra e confortata di adesioni. Solo spasmodicamente esso informa la nostra politica e, pur avendo con liberalità fondato scuole, non ne controlla né i fili né i metodi».

Questo ideale progressivo è rimasto lettera morta; non è un lievito della società americana.

Concludiamo con le ultime parole del primo capitolo:

> «Invece dello sviluppo di personalità individuali, che esso profeticamente lasciava sperare, tutto l'ideale individualistico si va pervertendo per conformarsi alle costumanze di una civiltà del danaro».

L'individualismo, invece di diventare motore di uno sviluppo delle personalità, è diventato egoismo, accumulo e civiltà del danaro.

> «Quell'ideale è diventato fonte e giustificazione di ineguaglianze e di oppressioni. Di qui i nostri compromessi e i contrasti in cui fini e principi sono confusi, da non riconoscersi».

C'è confusione, c'è il ricadere su se stessa della civiltà americana e, nel 1930, si leva questo grido di preoccupazione, di angoscia per la perdita della identità originaria americana. È una voce critica nei confronti dell'americanismo, ma anche un tentativo di segnalare nuove vie di libertà e di democrazia, una voce che continuò a suscitare grande interesse negli ambienti progressisti italiani dopo la seconda guerra mondiale.

VI

NEOPOSITIVISMO LOGICO E ANALISI DEL LINGUAGGIO

1. *Bertrand Russell: dal realismo logico all'atomismo logico*

Bertrand Russell (1872-1970) ha avuto sia una vita esteriore molto ricca, raccontata in una autobiografia, sia una intensa vita intellettuale, raccontata in una biografia intellettuale. A quattro anni gli muoiono i genitori, quando ha undici anni il fratello maggiore gli spiega gli elementi di Euclide e subito Russell si appassiona alla matematica. Si sposa molto presto, viaggia in Germania, scrive il suo primo libro, sulla socialdemocrazia tedesca, in cui vede la genesi della forza della classe operaia tedesca sia nell'opera teorica di Marx (che poi criticherà), sia nell'opera pratica di Lassalle. Dal viaggio a Berlino e dai lavori preparatori di questo libro ricava l'immagine che la Germania è un paese molto solido. Questo fatto gli costerà caro. Quando scoppia la prima guerra mondiale, nel 1914, Russell è già diventato un uomo di grande notorietà fra matematici e filosofi, ma comincia a essere perseguitato. Nel 1900 si era recato a un convegno mondiale di filosofia a Parigi, aveva incontrato Peano e da questo vecchio matematico torinese aveva avuto la rivelazione della possibilità di rifondare la matematica su basi logiche. Ne erano nati *I principi della matematica*, pubblicati nel 1903. Nei dieci anni successivi scrive i *Principia* insieme con Whitehead: una grande sistemazione in tre volumi della riduzione della matematica a principi logici. Nel 1913 conclude quest'opera di logicizzazione della matematica, ed è già un personaggio eminente della cultura europea. Quando nel

1914 scoppia la guerra mondiale scrive articoli in cui sostiene che la guerra è inutile, che la Germania è potente, non potrà essere scalzata facilmente da una guerra e che, seppure l'Inghilterra vincerà il conflitto, si aprirà lo scenario per una guerra successiva. Dopo la seconda guerra mondiale, Russell ha avuto poi l'ossessione di una terza guerra mondiale. Scrisse articoli contro la guerra e contro la coscrizione obbligatoria; appoggiò giovani arrestati per avere diffuso un volantino contro il servizio di leva. Per difenderli sostenne che era stato egli stesso l'autore di questo volantino, venne condannato a sessanta giorni di carcere o a una multa, si rifiutò di pagarla, ma la pagarono i suoi amici, quindi non dovette soffrire in quel caso la detenzione carceraria. Siamo nel 1914, all'inizio della prima guerra mondiale. Viene cacciato dal Trinity College di Cambridge di cui era diventato professore. Viene invitato da Harvard. Il governo inglese gli rifiuta il passaporto e non può lasciare l'Inghilterra. In questo clima di guerra, e di caccia alle streghe, si arriva al 1918. L'Inghilterra ha vinto; dal 1917 sono arrivate in Europa le truppe americane che hanno contribuito in maniera decisiva alla vittoria; nel 1918 Russell scrive un articolo in cui ammonisce gli americani stanziati in Francia a stare bene attenti a non usare i loro metodi polizieschi contro gli operai come fanno in America, e sostiene che adesso gli americani devono tornare a casa e non si devono mettere a fare i poliziotti in Europa. Questo articolo viene considerato un'offesa all'alleato americano e, nel 1918, Bertrand Russell viene condannato a sei mesi di carcere. Stavolta li deve scontare, anche se in maniera da potersi concentrare a scrivere la *Introduction to Mathematical Philosophy*, un libro divulgativo rispetto alla complessità dei *Principia Mathematica*.

Gli anni successivi, gli anni Venti, gli anni Trenta, sono anni in cui Russell accumula una quantità di esperienze esistenziali diverse, viaggia in Russia, in Cina, scrive sulla Russia, sul potere, sulla democrazia, sulle idee fondamentali del secolo XIX. I due figli si chiamano uno John Conrad e l'altro Conrad per il suo legame di amicizia con lo scrittore Conrad; era stato amico anche di Lorenz, ma poi aveva rotto i rapporti con lui; Elliot, il grande poeta, è stato uno dei suoi

laureati. Si rifiuta di affidare i figli alle istituzioni educative tradizionali, e con la seconda moglie fonda una sorta di scuola elementare. Per poter reggere questa scuola la deve aprire ad altri bambini. Questa esperienza lo porta a sviluppare una sua pedagogia: l'educazione deve favorire la natura, deve essere un'educazione di tipo liberale, se non libertario. La scuola fallisce, anche per motivi economici, oltre che per l'esaurimento delle energie dei coniugi Russell. Nel 1938 Russell scrive un libro intitolato *Power*, in cui il problema del potere è strettamente connesso con quello dell'educazione: un'umanità migliore, più tollerante potrà nascere solo da una nuova educazione. Anche questo costa caro a Russell, perché nel 1940 viene invitato dal Comune a insegnare logica al City College di New York , ma accade un fatto ai limiti del grottesco: una cittadina di New York intenta processo al Comune di New York, sostenendo che l'insegnamento di Russell potrebbe corrompere la gioventù americana in quanto Russell è uno spregiudicato, un libertino, un anarchico, come ha dimostrato con le sue idee pedagogiche e nella sua scuola per l'infanzia. Sulle basi di questa accusa farneticante il Comune di New York nega l'insegnamento a Russell, che fa ricorso alla City, all'amministrazione del Comune, ma il sindaco, il famoso Fiorello La Guardia, prima che il processo d'appello abbia luogo, revoca i fondi al corso di logica. Questo episodio testimonia come veniva percepita l'immagine di Russell: una sorta di Voltaire del ventesimo secolo, una figura socratica pericolosa per la gioventù americana. Siamo nel '40.

Nel dopoguerra, quando Russell prende a cuore il problema del disarmo, scrive un famoso opuscolo, *Has Man a Future?* (*C'è un futuro per l'uomo?*) in cui afferma che si può passare dalla seconda alla terza e finale guerra mondiale, si avvicina ad Einstein, sostiene la non proliferazione delle armi nucleari e l'importanza di un governo mondiale, idea che albergò pure nella mente di Einstein. Russell si fa paladino del pacifismo, gira il mondo per sostenere le idee contro la guerra e nel 1948 si reca in Norvegia per tenere una conferenza sui pericoli di una nuova guerra. Ironicamente racconta di essere stato salvato dal suo amore per il fumo: come fumatore di pipa, nel pren-

dere l'aereo da Londra alla Norvegia, si sistema nel reparto fumatori dell'aereo, che precipita; tutti i passeggeri del reparto non fumatori periscono, lui, pur essendo caduto in acqua (aveva già settantasei anni) con pesanti panni invernali, riesce a nuotare fino a mettersi in salvo: grazie alla sua passione per la pipa e alla sua robustissima costituzione fisica scampa a questo incidente aereo e due anni dopo, nel 1950, riceve trionfalmente il premio Nobel per la Letteratura. Seguono il suo impegno contro la guerra in Vietnam, per svelare il mistero dell'assassinio di Kennedy, per un tribunale internazionale sui crimini di guerra. Una parabola esistenziale intensissima, estremamente suggestiva; ma dal punto di vista scientifico qual è il punto decisivo per cui Russell resta nella storia del pensiero?

L'apporto fondamentale di Russell al pensiero sta nell'impulso alla logicizzazione della matematica. Russell sostiene che la scienza deve prendere il posto della religione e lo sta prendendo. C'è stata una lotta secolare tra scienza e religione, la scienza sta rosicchiando sempre più terreno alla religione, prima ha tolto alla religione il cosmo, i cieli, poi le ha tolto la terra, poi il corpo, adesso le sta sottraendo anche la mente: tutti i regni della natura progressivamente sono passati dal dominio della religione a quello della scienza: la scienza come fattore di una nuova situazione dell'uomo nel mondo è motrice di trasformazione.

> «La matematica è, ritengo, la fonte principale della credenza in una verità esatta ed eterna e in un mondo sovrasensibile intelligibile».

Russell vede la matematica come un mondo di idee platoniche, di entità che non sono sensibili, ma hanno la stessa consistenza delle cose materiali e tangibili, quindi un mondo che esiste oggettivamente.

> «La geometria si occupa di circonferenze perfette, ma non esiste alcun oggetto sensibile che sia perfettamente circolare: quantunque con esattezza possiamo usare i nostri compassi, ci saranno sempre imperfezioni e irregolarità. Questo fatto ci suggerisce che il ragionamento esatto si applica all'ideale e non agli oggetti

> sensibili; è naturale andare oltre, e sostenere che il pensiero è più nobile dei sensi, e che gli oggetti del pensiero sono più reali di quelli della percezione dei sensi».

Russell - è stato detto - è uno Hume del ventesimo secolo: Hume dall'empirismo è arrivato a scivolare nello scetticismo. Russell è stato definito uno Hume del ventesimo secolo, uno scettico, nel senso che secondo lui non raggiungiamo mai una conoscenza perfetta, assoluta, c'è una continua approssimazione alla verità, ma mai il raggiungimento della verità, quindi dobbiamo sempre dubitare.

> «Le dottrine mistiche per quanto riguarda il rapporto tra tempo ed eternità sono rafforzate anche dalla matematica pura, perché gli oggetti matematici, come per esempio i numeri, se mai sono reali, sono eterni e non limitati temporalmente. Non conosco nessun altro uomo che sia stato tanto influente quanto lo fu lui nell'ambito del pensiero».

Si riferisce a Pitagora.

> «Dico così perché ciò che sembra platonismo, se analizzato, risulta in essenza pitagorismo».

Sostiene l'importanza del pensiero greco, afferma che Platone è il culmine del pensiero greco, ma il vero ispiratore di Platone secondo lui è Pitagora. La matematica è al centro di tutto con la sua esattezza e con il suo rapporto con gli enti ideali, la conoscenza si deve uniformare alla scienza e alla matematica.

> «La conoscenza assolutamente necessaria, se si vuole diventare filosofi, è la conoscenza della scienza, non nei suoi minimi dettagli, quanto nei suoi risultati generali, nella sua storia, e specialmente nel suo metodo. È la scienza che fa la differenza tra il mondo moderno e il mondo prima del XVII secolo. È la scienza che ha distrutto la credenza nella stregoneria, nella magia e nella negromanzia. È la scienza che ha reso i vecchi credi e le vecchie superstizioni inaccettabili per le persone intelligenti. È la scienza che ha reso ridicola l'idea della Terra come centro dell'universo

> e dell'uomo come scopo supremo della creazione. È la scienza che ha mostrato la falsità del vecchio dualismo di corpo e anima, materia e spirito, che ha la propria origine nella religione».

Ama definirsi un monista neutrale: nella sua fase matura argomenta che non si può sostenere il dualismo anima-corpo, materia-spirito, che bisogna rifiutare questa visione manichea e cartesiana e, sulle orme del pragmatista americano James, si deve affermare un monismo neutrale, vale a dire che tutti i fenomeni sono unitari, si possono considerare sia da un lato materiale sia da un lato spirituale; il mediatore tra materia e spirito è il corpo, da vedere come una specie di macchina che decodifica il materiale e lo traduce in mentale o viceversa: il corpo è luogo di incontro tra materia e spirito, che sono due risvolti di un'unica realtà.

> «È la scienza che sta iniziando a farci capire noi stessi e a metterci in grado, fino a un certo punto, di vedere noi stessi dall'esterno come un curioso meccanismo. È la scienza che ci ha insegnato il modo di sostituire e preferire una verità provvisoria ad un errore affermato con presunzione. Lo spirito scientifico, il metodo scientifico, la struttura del mondo scientifico devono essere fatti propri da tutti coloro che desiderano avere una visione filosofica che appartenga al nostro tempo».

La matematica aveva attraversato un periodo di profondo rinnovamento, c'era stato il fiorire delle geometrie non euclidee, nelle quali ci si riferisce a entità non intuitive: gli enti delle geometrie non euclidee esistono da un punto di vista matematico, ma non hanno l'intuibilità, la collocazione spazio-temporale che hanno gli enti della geometria euclidea. Entra in crisi la visione kantiana, che aveva giustificato scientificamente la matematica per tutto l'800. Kant aveva sostenuto che la matematica si fonda sulla forma *a priori* di spazio, che dà luogo alla geometria, e sulla forma *a priori* di tempo, che dà luogo all'aritmetica: la matematica è fondata sulle forme *a priori* di spazio e di tempo, ma queste per Kant fanno parte dell'intuizione. Con l'irruzione delle geometrie non euclidee cade la possibilità di un

riferimento intuitivo: gli enti delle geometrie non euclidee esistono nel senso platonico al pari di quelli delle geometrie euclidee, ma non sono intuitivi. Alla fine dell'800 si sviluppò un movimento tendente a ricondurre gli elementi della matematica alla logica piuttosto che a un fatto intuitivo, si avviò un processo di logicizzazione della matematica. Il primo tentativo è quello di Peano, il quale procede all'aritmetizzazione di tutta la matematica, cioè fonda tutta la matematica su tre concetti fondamentali (zero, numero e successore) e su cinque assiomi fondamentali. Peano, che incontra Russell nel 1900, riduce tutta la matematica ad aritmetica, cerca di fondarla su questi elementi indispensabili, quindi si avvicina a una logicizzazione, ma proprio Russell rileva che il fatto stesso che debba ammettere cinque assiomi, cinque proposizioni non dimostrate, rende debole la sua costruzione. Più solido era il tentativo di Frege, che negli stessi anni pubblicava la sua principale opera tentando una logicizzazione della matematica a partire dai tentativi compiuti da Leibniz. Non è un caso che la prima opera filosofica di Russell, del 1898, sia proprio una sintesi del pensiero di Leibniz: Leibniz ha tentato la costruzione di una *characteristica universalis*, di una riduzione di tutte le realtà a simboli logici con i quali si possono fare costruzioni che non sono solo simboliche, in quanto i simboli corrispondono esattamente alle cose. Sulla strada già intuita, ma non portata fino in fondo da Leibniz, alla fine dell'800 nascono tentativi di creare una *logistica*, cioè una logica fondata su simboli, che permetta di compiere operazioni su questi simboli. Frege porta avanti il tentativo di creare una logistica, una logica simbolica e di fondare la matematica sulla logica, introduce i concetti di classe, di insieme, fonda il concetto di numero sul concetto di insieme. Questi tentativi, come aveva sottolineato Hilbert, dovevano comunque avere una caratteristica fondamentale: sarebbe stato possibile ridurre la matematica alla logica a patto di non cadere in contraddizioni; il principio fondamentale di non contraddizione doveva diventare il pilastro di tutto. Russell, entusiasta dell'incontro con Peano, studia a fondo Frege e gli comunica con una lettera che nella sua elaborazione, nel tentativo supremo, per allora, di logi-

cizzazione della matematica, c'è una contraddizione. Russell solleva la questione dell'insieme, cioè delle classi che non comprendono se stesse. Questo concetto è autocontraddittorio; Russell stesso lo paragona all'antinomia del mentitore, cioè alla famosa antinomia di Epimenide il cretese il quale dice: "tutti i cretesi sono bugiardi", ma essendo egli stesso un cretese che cosa intendeva, che la sua affermazione fosse vera o falsa? Quindi una situazione di autocontraddittorietà. Russell argomenta questa situazione di autocontraddittorietà prendendo in considerazione il fatto che ci sono insiemi normali e insiemi anormali. Gli *insiemi normali* sono quelli in cui l'insieme non comprende se stesso, per esempio l'insieme degli uomini comprende tutti gli esseri che sono bipedi, ma non comprende l'insieme stesso. Ci sono poi *insiemi imperfetti*, che comprendono anche se stessi, per esempio l'insieme dei concetti astratti: l'insieme dei concetti astratti è diverso dall'insieme uomo, perché l'insieme uomo non comprende anche l'insieme, ma l'insieme dei concetti astratti comprenderà anche l'insieme dei concetti astratti. Giocando sugli insiemi normali e imperfetti Russell si pone il problema dell'insieme di tutti gli insiemi normali, cioè l'insieme di tutti gli insiemi che non comprendono se stessi; l'insieme di tutti gli insiemi normali non dovrebbe comprendere se stesso, ma invece si autocomprende, quindi l'antinomia del mentitore o l'antinomia di Epimenide il cretese o il problema delle classi si può anche esprimere sotto la formula appunto dell'insieme di tutti gli insiemi normali che non dovrebbero comprendere lo stesso insieme, ma nella stessa dicitura lo comprendono. L'enunciazione di queste contraddizioni getta nella disperazione Frege. Si parlò di una crisi dei fondamenti della matematica.

Russell supera questa crisi (anche se poi successivamente questo superamento è stato contestato), con la *teoria dei tipi*: sostiene che l'errore di Epimenide il cretese e degli scettici antichi e il timore infondato di Frege dipendono dal fatto che si pensa che si possa usare qualsiasi soggetto e qualsiasi predicato in maniera indifferente, invece bisogna tenere presente una gerarchia logica: ci sono funzioni proposizionali di tipo zero, che sono sostanzialmente i nomi propri,

cioè i sostantivi, le parole che si riferiscono a qualche cosa che è qui ed ora e che è pienamente identificato, cioè qualche cosa di unico, di singolare, di irripetibile. Esistono quindi concetti di *tipo zero*, i nomi propri, le cose concrete, poi esistono concetti e funzioni proposizionali di *tipo uno*, che sono le proprietà di quelli di tipo zero, cioè le proprietà delle cose concrete, le proprietà delle entità individuali, inoltre ci sono concetti e funzioni proposizionali di *tipo due* che riguardano le proprietà di proprietà; detto in maniera semplice ci sono i nomi propri, le cose, i soggetti, ci sono le proprietà dei soggetti, ci sono le proprietà di proprietà. Non si possono costruire frasi sensate usando indifferentemente come soggetto e come predicato funzioni proposizionali che appartengono al tipo zero, al tipo uno e al tipo due, ma si possono usare come predicati funzioni proposizionali soltanto dello stesso tipo oppure di tipo superiore. Una frase non può parlare di se stessa, non si può usare un soggetto e un predicato dello stesso tipo, dello stesso livello; c'è una gerarchia di concetti logici, quelli superiori prevalgono sugli inferiori, fino ad arrivare ai nomi propri, che riguardano soltanto se stessi e non possono essere predicati di altre cose. Non ci si può illudere che qualsiasi nome, qualsiasi concetto possa fungere arbitrariamente sia da soggetto sia da predicato, quindi la antinomia di Epimenide il cretese cade per il fatto che la proposizione che egli enuncia non può parlare di se stessa, non può essere predicato e soggetto, i predicati non possono essere che di un livello superiore rispetto a quello del soggetto che è stato posto; l'antinomia del mentitore, la contraddizione della classe delle classi che comprendono se stesse sono fittizie, si tratta semplicemente di adoperare la logica tenendo presente i gradi, le funzioni proposizionali e i livelli a cui queste si riferiscono.

Sulla base di queste scoperte Russell porta in avanti lo sviluppo della logica e propone una visione del mondo che egli stesso chiama *atomismo logico*, che secondo lui è il tipo di filosofia della nuova età, dell'età di sviluppo pieno della scienza, che deve sostituire le due filosofie oramai da relegare nel passato: la filosofia classica e filosofia evoluzionistica. Per Russell la matematica si fonda sulla logica. Russell scrive:

«Fino a un'epoca molto recente ci fu una speciale difficoltà nei principi della matematica. Sembrava evidente che la matematica consistesse di deduzioni, eppure le operazioni ortodosse della deduzione erano completamente o in gran parte inapplicabili alla matematica esistente. Non soltanto la teoria aristotelica del sillogismo, ma anche le dottrine moderne della logica simbolica o erano teoreticamente inadeguate al ragionamento matematico, o in ogni modo richiedevano forme così artificiali di esposizione da non poter essere praticamente applicate. La forza della dottrina kantiana sta in questo fatto: nell'aver asserito che il ragionamento matematico non è strettamente formale, ma usa sempre l'intuizione, cioè la conoscenza *a priori* dello spazio e del tempo. Grazie ai progressi della logica simbolica, specialmente come venne trattata dal Peano, questa parte della filosofia kantiana è ora suscettibile di una confutazione decisiva ed irrevocabile. Con l'aiuto di dieci principi di deduzione e di dieci altre premesse di natura logica generale (per es. «l'implicazione è una relazione»), è possibile dedurre rigorosamente e formalmente tutta la matematica; e definire tutte le entità che compaiono nella matematica mediante le entità che compaiono nelle venti premesse suddette. In questa enumerazione, la parola matematica include non soltanto l'aritmetica e l'analisi, ma anche la geometria, euclidea e non-euclidea, la dinamica razionale, e un numero indefinito di altri studi ancora non nati o appena abbozzati. Il fatto che tutta la matematica risulti logica simbolica è una delle più grandi scoperte del nostro tempo; e quando si è stabilito questo fatto, il resto dei principi della matematica consiste nell'analisi della logica simbolica stessa. La dottrina generale, che tutta la matematica sia deduzione da principi logici mediante principi logici, fu vigorosamente sostenuta da Leibniz, il quale insisteva costantemente che gli assiomi avrebbero dovuto essere provati e che tutto, eccetto poche nozioni fondamentali, avrebbero dovuto essere definito. Egli però, in parte a causa di una logica erronea, e in parte a causa della credenza della necessità logica della geometria euclidea, fu tratto in irrimediabili errori, mentre tentava di sviluppare nei particolari una concezione che ora sappiamo essere corretta nelle sue linee generali».

L'errore di Leibniz consisteva nell'attenersi alla logica proposizionale: da Aristotele fino a Leibniz, che intuisce questo errore, la logica

si fonda sull'idea che si tratti di *connettere cose con proprietà*, cioè che ci siano entità distaccate fra loro che si devono connettere. La logica studia le connessioni di soggetti e predicati intesi come entità e loro qualità, invece, dice Russell, la logica si deve trasformare in *logica relazionale*: ci sono relazioni come per esempio la relazione "fratello", oppure la relazione di successione, il prima e il dopo, la relazione di sinistra e destra, che non sono qualche cosa che si aggiunge a un soggetto, il quale è intrinsecamente relazionale. Non bisogna concepire la logica come studio della modalità di connessione di entità staccate tra di loro, di cose e loro proprietà, che possono o non possono inerire alle cose, ma bisogna vedere la logica come una disciplina che studia le relazioni tra le entità. Per Russell si deve fondare una logica relazionale, nello stesso tempo però egli sostiene l'atomismo logico, cioè che la complessità del mondo va ridotta a entità semplici che si potrebbero paragonare alle monadi di Leibniz, appunto un atomismo logico delle relazioni essenziali tra le cose che poi, complicandosi, danno luogo a entità sempre più astratte e complesse.

Si nota con chiarezza in Russell che è presente la tradizione empirista: nel suo pensiero si ritrovano Locke, Hume, il continuo richiamo al fatto che ci sono i dati sensoriali, duri; non si possono semplicemente costruire relazioni logiche in quanto le relazioni logiche alla fine devono avere presa sulla realtà concreta; la realtà concreta, la realtà fondamentale è data dagli *hard date*, dai dati sensoriali che si riferiscono a qualche cosa di materiale, di oggettivo. Russell fa coincidere sensazioni e dati sensoriali, perché data la sua visione monistica, sostiene che alla base di tutto ci sono dati sensoriali che coincidono con le sensazioni. Sulla base di questa visione monistica non si possono separare il rosso che io vedo del tavolo e l'essere rosso del tavolo stesso, ma le costruzioni logiche alla fine si devono ancorare a fatti come l'impressione del colore rosso del tavolo oppure l'impressione della rettangolarità del tavolo. Da una parte lo sviluppo della logica, dall'altra parte il forte richiamo dall'empirismo: le relazioni alla fin dei conti devono avere un fondamento in atomi, in qualche cosa di assolutamente semplice, nei dati sensoriali. Questa filosofia

che è legata alla logica, e quindi alla matematica, è la filosofia della scienza, che supera le due filosofie precedenti. Scrive Russell:

> «Tra le filosofie d'oggigiorno, possiamo distinguere tre tipi principali, spesso combinati in varie proposizioni in uno stesso filosofo, ma distinti nell'essenza e nelle tendenze. Il primo di tali tipi, che io chiamerò la tradizione classica, deriva principalmente da Kant e da Hegel; rappresenta il tentativo di adattare ai bisogni attuali le metodologie e i risultati dei grandi edificatori di sistemi filosofici da Platone in poi».

Egli stesso per un certo periodo era stato seguace di Bradley, di Taggart, hegeliani anglosassoni.

> «Il secondo tipo, che si può chiamare evoluzionismo, ha derivato il suo ascendente da Darwin; si deve considerare Herbert Spencer come il suo primo rappresentante filosofico, ma in tempi recenti, principalmente grazie a William James e a H. Bergson, è diventato ben più audace e più spinto nella ricerca di innovazioni di quanto non fosse quando era nelle mani di Herbert Spencer. Per mancanza di un nome migliore si può chiamare "atomismo logico" il terzo tipo, che è gradualmente passato alla filosofia attraverso l'indagine critica della matematica. Tale tipo di filosofia, il solo che intendo sostenere, non ha ancora molti aderenti; tuttavia il "nuovo realismo", che deve il suo inizio ad Harvard, è largamente impregnato del suo spirito. Io credo che rappresenti lo stesso tipo di progresso introdotto nella fisica da Galileo: la sostituzione di risultati graduali, dettagliati e verificabili al posto di ampie proposizioni generali prive di dimostrazioni e consigliate solo da una certa attrattiva dell'immaginazione. Ma prima di poter capire le modificazioni apportate da questa nuova filosofia, è necessario anzitutto esaminare e criticare gli altri due tipi con i quali è in contrasto».

La nuova filosofia è in contrasto con quella classica da Platone a Hegel e con l'evoluzionismo. Il contrasto con la filosofia classica è così delineato:

> «L'impulso originale dal quale ha avuto origine e si è sviluppata

la tradizione classica è stata la fede ingenua dei filosofi greci nell'onnipotenza della ragione».

Questo è il tallone d'Achille della filosofia classica. Russell dice bisogna usare "il rasoio" di Ockam, il quale aveva sostenuto: non si devono moltiplicare gli enti oltre la necessità. Bisogna semplificare, non si può avere la pretesa di moltiplicare gli enti e le conoscenze sugli enti indefinitamente. Soprattutto Russell vuol dire che la filosofia classica da Platone a Hegel, fondata anche sulla geometria euclidea e sui successi delle conoscenze matematiche, ha dato all'uomo l'illusione di essere onnipotente nella conoscenza, e lo ha portato alla presunzione di poter parlare della metafisica; la metafisica invece non fa parte delle conoscenze possibili. La tradizione classica sfocia nell'assoluto hegeliano, nella pretesa di conoscere il tutto, invece bisogna essere scettici: bisogna evitare la tracotanza, la pretesa di onniscienza, di possibilità di conoscenza indefinita del pensiero classico.

Anche il pensiero evoluzionistico presenta le sue pecche.

> «L'evoluzionismo, in una forma o nell'altra, è il credo prevalente nel nostro tempo. Domina la nostra politica, la nostra letteratura non meno che la nostra filosofia. Nietzsche, il pragmatismo, Bergson, sono tutte fasi del suo sviluppo filosofico, e la loro popolarità, ben al di là del cerchio dei filosofi professionali, mostra la sua consonanza con lo spirito dell'età. L'evoluzionismo si ritiene fermamente basato sulla scienza, un liberatore di speranze, un ispiratore di una fede ravvivatrice nella potenza umana, un antidoto sicuro contro l'autorità raziocinante dei greci e contro l'autorità dogmatica dei sistemi medioevali. Sembra inutile sollevare proteste contro un credo così affascinante e così piacevole; ed ogni uomo moderno deve essere solidale con gran parte del suo spirito. ma io credo che nell'intossicazione di un rapido successo, si sia dimenticato gran parte di ciò che è importante e vitale per una vera comprensione dell'universo».

Questa filosofia così affascinante, che sembra accogliere una parte delle scienze, che recupera i risultati dalla biologia, è animata da una pretesa anch'essa di carattere metafisico; il metafisico è affetto da una

sorta di vizio finalistico, da cui non si riesce a liberare, invece - dice Russell - non possiamo parlare di finalismo, non possiamo neppure credere che nella realtà ci sia un ordine; dice ironicamente: l'ordine c'è nelle enciclopedie, nei nostri archivi, ma non possiamo pretendere che la realtà sia ordinata, anzi sia ordinata anche diacronicamente, che ci sia uno sviluppo delle forme viventi e che questo sviluppo tenda a qualche fine. Nell'evoluzionismo c'è un finalismo implicito, una sorta di antropomorfismo; l'uomo dell'800, che si è abituato al progresso, proietta l'idea di progresso nell'evoluzione, ma si tratta di un'illusione: non c'è il progresso, non c'è neppure un ordine oggettivo. Va respinta la filosofia classica, va respinto l'evoluzionismo, bisogna invece fondarsi sull'atomismo logico e sulla logistica, cioè sulla capacità che la logica ha sviluppato di operare con i simboli.

> «Esiste poi un'altra direzione in cui ha avuto luogo un vasto sviluppo tecnico della logica: intendo parlare della direzione di ciò che si chiama logistica o logica matematica. Questo tipo di logica è matematica in due sensi differenti: è essa stessa una branca della matematica, ed è la logica che si può applicare in modo speciale ad altre branche più tradizionali della matematica. Storicamente cominciò come una mera branca della matematica: la sua specifica applicabilità ad altre branche è uno sviluppo più recente. In ambedue gli aspetti, è la realizzazione di una speranza che Leibniz accarezzò durante tutta la sua vita, e che perseguì con tutto l'ardore della sua meravigliosa energia intellettuale».

Nelle sue opere di maggiore divulgazione Russell tenta un passaggio alla morale e sostiene una morale basata sulle conoscenze: fino ad oggi gli uomini sono stati intolleranti tra di loro, sono stati preda di superstizioni che hanno portato alla violenza reciproca. Sogna una umanità tollerante, che si basi su una morale scientifica. Questa morale scientifica implica che bisogna essere buoni cercando di prefigurarsi le conseguenze delle proprie azioni e quindi agire scegliendo tra le varie opzioni quella che dovrà portare alle conseguenze migliori. In campo morale Russell affronta vari problemi, il primo è quello della possibilità di scelta. Se si può scegliere, c'è la libertà.

Russell ce l'ha con la teologia cattolica, è un nemico giurato del libero arbitrio, sostiene che il libero arbitrio è un assurdo, ma detto questo si trova poi in difficoltà a sostenere la possibilità di scelta tra alternative. Cerca di fare coincidere la libertà di scelta con la libertà da costrizioni esteriori, ma si involve in una serie di contraddizioni. Afferma che l'uomo buono è colui che pondera in una situazione tranquilla e non precipitosa quali sono le possibili conseguenze delle sue azioni, ma gli è stato obiettato che si può non avere la capacità di prevedere le conseguenze oppure le conseguenze sono semplicemente troppo complesse per essere prevedute. In campo morale Russell è contro Kant, perché Kant è stato nemico dell'eudemonismo, per Kant la morale implica la sofferenza, la rinuncia, il sacrificio, per Russell invece essere buoni significa anche essere felici, in accordo con il suo conterraneo Bentham, il quale aveva sostenuto che bisogna sviluppare la maggiore felicità possibile per il maggior numero di uomini possibili. Questo comporta una deviazione verso l'eudemonismo che implica problemi, in quanto la bontà coincide con la felicità, e Russell dice: «se voglio bene a un altro voglio la felicità di quest'altro», naturalmente nascono i problemi di come l'altro interpreta la propria felicità. Keynes fece rilevare a Russell di essere in contraddizione, esprimendosi più o meno in questi termini: "Vedi che l'umanità è caduta in una guerra mondiale, ne paventi un'altra, l'intolleranza ha prodotto tanti danni, l'umanità non si rende ancora conto della potenza della scienza, allora in qualche modo l'umanità vive nell'irrazionale, in fondo la ricetta che dai per la morale, per una morale di tolleranza di benessere, addirittura di felicità è l'uso della ragione, ma allora come si spiega, se la soluzione è così semplice, cioè basta ponderare, valutare le conseguenze, operare per il bene proprio e per il benessere e la felicità degli altri. Se la ricetta è così semplice, perché finora tutto questo non è avvenuto, perché fai una diagnosi di sofferenza dell'umanità sotto il peso dell'irrazionale se poi sostieni che l'umanità può diventare tollerante. aperta, gioiosa e felice usando la ragione?". Vale la pena di leggere le espressioni più significative di questa sua morale eudemonistica:

> «La morale popolare (inclusa quelle delle Chiese, sebbene non quella dei grandi mistici) stabilisce regole di condotta piuttosto che indicare degli scopi di vita».

Questo è un rimprovero che fà a tutte le morali religiose, le quali dicono più quello che non si deve fare piuttosto che quello che si deve fare per essere buoni e felici, quindi stabiliscono regole di condotta piuttosto che indicare degli scopi della vita.

> «La morale che io ammetto dovrebbe stabilire delle finalità di vita piuttosto che esporre regole di condotta. Cristo dice: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Questo precetto stabilisce uno scopo di vita. Il decalogo dice: "Ricordati di santificare le feste". Questo precetto stabilisce una regola di condotta. Credere nell'importanza delle regole di comportamento è superstizione; ciò che è importante è occuparsi di raggiungere dei buoni scopi. Un uomo buono è un uomo cui sta a cuore la felicità dei propri parenti e dei propri amici, e, se possibile, dell'umanità in generale, o, ancora, un uomo che si occupa di arte e scienza. Che quest'uomo obbedisca alle regole stabilite dagli ebrei migliaia di anni fa non ha alcuna importanza. Alcuni ritengono che la morale tradizionale sia morta, e tuttavia avvertono la necessità di qualche scopo vero al di sopra e al di là del piacere momentaneo. Desidererei convincere costoro che c'è un modo di pensare e sentire che non è difficile da acquisire per chi non è stato educato proprio ai principi opposti, e che non comporta la censura, la negazione e la condanna di se stessi. La vita virtuosa, come io la concepisco, è una vita felice. Non intendo dire che se sono buono sarò felice; intendo dire che se sarò felice sarò buono. L'infelicità è profondamente radicata nell'anima della maggior parte di noi. Conosciamo molte persone che vivono apparentemente liete per tutta una vita, e che tuttavia sono continuamente in cerca dell'ebbrezza, di tipo bacchico o di qualche altro tipo. L'uomo felice non desidera l'ebbrezza, né nutre invidia nei confronti del proprio vicino, quell'invidia che lo porterebbe all'odio. L'uomo felice riesce a vivere la vita di impulso come un bambino, perché la felicità rende i suoi impulsi fruttuosi e non distruttivi».

Questa è la morale di Russell, una morale gioiosa.

2. *Rudolf Carnap: la filosofia come logica della scienza*

Rudolf Carnap (1891-1970), membro del "Circolo di Vienna", con Wittgenstein dà vita all'empirismo logico, che è una ripresa dell'empirismo, ma su basi diverse da quello classico. L'empirismo classico, culminato in Hume, assumeva i dati dell'esperienza come elemento fondativo; l'empirismo logico cerca di fare altrettanto, ma, come implica l'aggiunta dell'aggettivo "logico", vede i dati dell'esperienza come qualche cosa di fondamentalmente strutturato, relazionale: non si può considerare un punto di riferimento finale di carattere ingenuamente fattuale, materiale. Rudolf Carnap, che è uno dei grandi interpreti di questo pensiero, sostiene che dal punto di vista metafisico non si può dire niente della realtà. Afferma di essere un "materialista metodologico": per ragioni di metodo conviene ragionare come se gli eventi fossero materiali, ma non ci si può pronunciare sulla natura materiale degli eventi, quello che conta è *la forma dei fatti*, sono *le relazioni* che si stabiliscono tra i fatti stessi già a partire da un livello elementare. L'empirismo logico vuol risalire all'elemento base della conoscenza e questo elemento base è qualche cosa di fattuale. Il fatto però non è semplice e materiale, bensì è qualche cosa di strutturato e di logico. In questo indirizzo di pensiero la parola "logico" significa "linguistico": quello che era l'empiria nell'empirismo classico diventa qui il linguaggio. Per dare una collocazione a questi pensatori è stato detto che l'empirismo logico si sofferma o sul linguaggio scientifico o sul linguaggio comune. L'empirismo logico che si sofferma sul linguaggio scientifico, quello appunto di Carnap, dà luogo al *neopositivismo* o *positivismo logico*. Tutte le forme di empirismo logico vedono il linguaggio come il fatto fondamentale; gli esponenti dell'empirismo logico che si soffermano sul linguaggio prettamente scientifico danno luogo al neopositivismo o positivismo logico, invece gli esponenti di questa corrente di pensiero che si soffermano sul linguaggio comune sono i padri della *filosofia analitica*. Rudolf Carnap è uno dei fondatori del neopositivismo o positivismo logico ed è uno degli animatori del circolo di Vienna.

Carnap è nato nel 1891 nella Germania nord-occidentale ed è morto nel 1970, nello stesso anno della scomparsa di Bertrand Russell, del quale è stato un ammiratore, un seguace. È portato agli studi di matematica e di fisica, la sua tesi di dottorato è intitolata *Der Raum*, (*Lo spazio*). Ha scritto nel 1963 una brillante autobiografia intellettuale da cui sono tratti i brani che qui propongo. Questo giovane indeciso fra matematica e fisica a un certo punto riceve la influenza di Frege, colui che ha dato un'impronta decisiva alla logicizzazione della matematica. Si legge nella autobiografia intellettuale di Carnap:

> «Gottlob Frege (1848-1925), sebbene avesse superato i 60 anni, era allora soltanto Professore straordinario (Professore associato) di matematica a Jena. La sua opera era praticamente sconosciuta in Germania, non avendole prestato attenzione né i matematici né i filosofi. Com'è ovvio, Frege si mostrava profondamente deluso e talora amareggiato da questo assoluto silenzio; nessuna casa editrice voleva pubblicagli la sua opera principale, i due volumi *Grundgesetze der Arithmetik* (*I fondamenti dell'aritmetica*), che egli aveva fatto stampare a sue spese. Vi era, inoltre, la delusione per la scoperta, fatta da Russell, della famosa antinomia che ricorre sia nel sistema di Frege sia nella teoria degli insiemi di Cantor».

È il problema della logicizzazione della matematica, che si può operare a patto che non ci siano contraddizioni nel sistema di logicizzazione. Invece Russell, con l'antinomia del mentitore, con la classe delle classi che comprendono se stesse, aveva scoperto che c'è inevitabilmente una contraddizione logica all'interno di qualunque sistema di logica; questo aveva messo in pericolo i fondamenti della matematica, ma Frege non sembrava essersene turbato.

> «Non ricordo che egli abbia mai discusso nelle sue lezioni il problema di questa antinomia e la questione delle possibili modifiche del suo sistema per eliminarla. Ma dalla Appendice del secondo volume emerge chiaramente che egli confidava nella possibilità di trovare un modo soddisfacente per superare la difficoltà. Egli

non condivideva il pessimismo, talora espresso da altri autori, nei confronti della "crisi dei fondamenti" della matematica».

Frege aveva inventato un sistema di logistica, cioè di traduzione dei simboli matematici e logici in simboli astratti. Teneva un corso intitolato *Begriffschrift*, scrittura concettuale, e si appassionò a questa idea che poi elaborò in maniera molto sofisticata. Carnap segue un primo corso:

> «Alla fine del 1910 frequentai per curiosità il corso di Frege "Begriffschrift" (notazione concettuale, idiografia), senza sapere nulla né dell'uomo né della materia, tranne l'osservazione di un amico sul fatto che qualcuno l'aveva trovato interessante. Vi incontrammo pochissimi altri studenti; Frege dimostrava più anni di quanti non ne avesse. Era piccolo di statura, piuttosto timido, estremamente introverso. Volgeva raramente gli occhi all'auditorio e vedevamo di solito soltanto la sua schiena mentre tracciava sulla lavagna gli strani diagrammi del suo simbolismo e li spiegava. Nessuno studente pose mai una domanda o mosse un'osservazione, né durante né dopo la lezione; sembrava esclusa qualsiasi possibilità di discussione. Verso la fine del semestre, Frege avvertì che la nuova logica a cui ci aveva introdotti poteva essere impiegata per la costruzione dell'intera matematica. Questa osservazione suscitò la nostra curiosità. Nel semestre estivo del 1913, il mio amico e io decidemmo di frequentare il corso di Frege "Begriffschrift II". L'intera classe era composta, questa volta, da noi due e da un maggiore dell'esercito a riposo che studiava per *hobby* alcune delle nuove idee matematiche».

In questa nuova classe composta di tre persone Frege si sciolse, finalmente riuscì ad interloquire con questi unici tre studenti che si ritrovava ed esercitò, insieme con Russell, un'influenza decisiva su Carnap. Questi accoglie la logicizzazione della matematica, poi a Vienna accoglie suggestioni da Mach e dalle tendenze di carattere empirico nella scienza, quindi già nella sua formazione - Frege e Russell da una parte, Mach dall'altra - emergono l'empirismo e la logica.

> «Nella mia dissertazione di dottorato, *Der Raum* [1921], cer-

> cai di dimostrare che le teorie contraddittorie sulla natura dello spazio, sostenute da matematici, filosofi e fisici, erano dovute al fatto che questi autori, pur usando lo stesso termine "spazio", parlavano di oggetti totalmente diversi. Distinsi tre significati di esso: lo spazio formale, lo spazio intuitivo e lo spazio fisico. Lo spazio formale è un sistema astratto costruito in matematica e, più precisamente, nella logica delle relazioni; la nostra conoscenza dello spazio formale è pertanto, di natura logica».

Ho riportato questo brano relativo alla tesi di dottorato perché vi si comincia a delineare uno dei cardini del pensiero di Carnap: il linguaggio è un fatto decisivo, si parla di spazio, ma prima di tutto dobbiamo capire se ci si intende su questo *flatus vocis*, su questa parola, su questo segno; Carnap identifica modi diversi di utilizzare la parola "spazio" che possono portare a incomprensioni.

Carnap concepisce la filosofia come una sorta di terapia linguistica: la filosofia deve purificare il linguaggio dai fraintendimenti, dalle incomprensioni; la filosofia non è metafisica, essa ha come compito quello di chiarire i termini del linguaggio, di far guarire il linguaggio dalle sue malattie e quindi anche di favorire la comprensione fra gli uomini. La filosofia ha il compito terapeutico della chiarificazione del linguaggio. La chiarificazione del linguaggio a livello sommo sarà la costruzione di una logica della scienza.

Questo giovane brillante, fisico, matematico, linguista, si imbatte in un gruppo di persone che ragionano già da qualche anno in una maniera simile alla sua, le quali vedono nel linguaggio un fatto essenziale e soprattutto condividono con lui un obiettivo, quello dell'unificazione della scienza: sono Moritz Schlick e gli altri studiosi che costituiranno il Circolo di Vienna. Carnap per conto suo, e il Circolo di Vienna di cui fa parte, si pongono un programma preciso, quello dell'unificazione della scienza, un'utopia che è ricorsa più volte nella storia. In fondo anche le *summae* medievali sono un tentativo di unificazione della scienza, per non parlare della *Encyclopédie* illuministica e del positivismo stesso con il sistema gerarchico delle scienze escogitato da Comte. Ora, il Circolo di Vienna e Carnap si propongono l'unificazione della scienza, ma su una base diversa, di

tipo metodologico, sulla base appunto dell'epurazione del linguaggio dai fraintendimenti, dell'espulsione dall'orizzonte della conoscenza di tutto ciò che non può essere compreso, cioè della metafisica.

Il rifiuto della metafisica è condiviso da tutti i partecipanti del Circolo ed è teorizzata in maniera forte in un saggio del 1932 da Carnap: la metafisica è peggio della superstizione, dice Carnap, perché per superstizione si può avere paura di un gatto nero, si può avere paura di passare sotto una scala, si formulano frasi che per certi aspetti hanno un senso, invece la metafisica è proprio il classico caso di errore nell'utilizzazione del linguaggio. Il linguaggio è fatto di due elementi costitutivi: di vocaboli e di una sintassi che mette insieme questi vocaboli. Ora, la metafisica consiste in questo: si usano parole senza senso, per esempio *assoluto*, *io*, *non-io*, *trascendente*, ma questi termini sono secondo Carnap del tutto destituiti di senso. Il primo errore della metafisica è quello di usare termini insensati, vocaboli che non corrispondono a cose, ma essa compie un altro errore, quello di unire vocaboli in una maniera non logicamente ammissibile. Carnap ricorre a questo esempio: come non ha senso affermare che Cesare è un numero primo, in quanto le due parole "Cesare" e "numero primo" hanno un loro significato, ma messe insieme in questo modo danno luogo a una frase insensata, così la metafisica o usa come soggetto delle proposizioni nomi indicanti qualche cosa di assolutamente vago o inesistente, come *assoluto, io, non-io* ecc., oppure usa termini sensati, ma li mette assieme come nella frase "Cesare è un numero primo". La metafisica o sbaglia nell'uso di vocaboli che non sono significativi, oppure nel collegamento dei vocaboli tra di loro.

Facciamo un piccolo salto: il principale obiettivo polemico di Carnap è Heidegger. Il saggio del 1932, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* è molto significativo del metodo di Carnap. La "metafisica del nulla" - come lui la chiama - di Heidegger è completamente infondata, perché la parola nulla è una negazione, implica da un punto di vista sintattico la possibilità di negare una proposizione definita, ma "nulla" non può essere usato come sostantivo, quindi l'uso continuo del nulla come sostantivo

fatto da Heidegger è completamente ingiustificato:

> «Vogliamo ora considerare alcuni esempi di pseudoproposizioni (false proposizioni) metafisiche, nelle quali si può riconoscere in modo particolarmente chiaro la violazione della sintassi logica, pur nel rispetto della sintassi storico-grammaticale. Scegliamo alcune proposizioni della dottrina metafisica che oggi in Germania esercita il più forte influsso. Afferma Heidegger: "Indagato dev'essere l'ente soltanto e – null'altro; l'ente solamente e inoltre nulla; l'ente l'unicamente e oltre a ciò – nulla. Come sta la cosa con questo Nulla? […] Esiste il Nulla solo perché c'è il Non, ossia la Negazione? O forse la cosa sta inversamente? Esiste la Negazione e il Non esiste solo perché c'è il Nulla? […] Noi sosteniamo: il Nulla precede il Non e la Negazione". Questa è la posizione di Heidegger. "[…] Dove cerchiamo il Nulla? Dove troviamo il Nulla? […] Noi conosciamo il Nulla. […] L'angoscia rivela il Nulla". Ciò di fronte a cui e a cagione del quale noi ci angosciavamo, era «realmente» – nulla. Infatti: il Nulla stesso – come tale – era presente. […] Come sta la cosa con il Nulla? – Il nulla stesso nulleggia».

Carnap incontra Moritz Schlick, aderisce al Circolo di Vienna e così segnala la centralità di questa esperienza nella sua autobiografia intellettuale:

> «Nell'estate del 1924 avevo fatto conoscenza, attraverso Reichenbach, [*Reichenbach era, invece, l'animatore del Circolo di Berlino, era il fisico che propendeva a vedere in tutta la fisica moderna una tendenza probabilistica*] con Moritz Schlick il quale mi disse che sarebbe stato contento di avermi come assistente a Vienna. Vi andai per un breve periodo nel 1925 e tenni alcune lezioni al Circolo filosofico di Schlick. Quindi, dalla fine del 1926 all'estate del 1931, fui assistente di filosofia all'Università di Vienna. Il periodo di Vienna fu, per la mia attività filosofica, uno dei più stimolanti, piacevoli e fecondi della mia vita. I miei interessi e le mie concezioni filosofiche di fondo erano più vicine a quelle del Circolo che a quelle di qualsiasi altro gruppo mai incontrato. Fin dall'inizio, quando nel 1925 spiegai al Circolo il piano generale e il metodo di *Der Logische Aufbau*, trovai un vivo interesse. Quan-

do tornai a Vienna nel 1926, il dattiloscritto della prima versione del libro venne letto dai membri del Circolo e se ne discussero a fondo molti problemi».
«L'atmosfera congeniale delle riunioni del Circolo era dovuta soprattutto alla personalità di Schlick, alla sua immancabile gentilezza, tolleranza e modestia. Sia per la sua personale inclinazione verso la chiarezza che per la sua preparazione in fisica, egli era profondamente imbevuto di pensiero scientifico. Fu uno dei primi filosofi ad analizzare i fondamenti metodologici della teoria della relatività di Einstein e a sottolineare la grande importanza per la filosofia. L'importante lavoro filosofico di Schlick non ha ricevuto, purtroppo, l'attenzione che merita».

Nel 1936 Schlick fu assassinato sulle scale dell'università di Vienna e il nazismo esaltò l'assassino, un giovane fanatico, mentalmente debole, convinto di aver liberato il suolo tedesco da una filosofia viziosa; il povero Schlick fu vittima dell'atmosfera di intolleranza che nel 1936 dalla Germania iniziava a filtrare nell'Austria, che poi due anni dopo sarebbe stata annessa alla Germania.

Nel Circolo di Vienna viene discusso l'abbozzo de *La costruzione logica del mondo* di Carnap e vi si legge soprattutto il *Tractatus* di Wittgenstein.

«Nel Circolo di Vienna, fu letta ad alta voce e discussa proposizione per proposizione una larga parte del *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein»,

che nel 1921 era uscito in tedesco, pieno di errori che avevano fatto inorridire Wittgenstein; nel 1922 era uscita l'edizione definitiva in inglese con una prefazione di Bertrand Russell.

«Erano spesso necessarie lunghe riflessioni per scoprirne il senso e, talora, non trovavamo nessuna chiara interpretazione. Tuttavia ne comprendemmo buona parte attraverso vivaci discussioni. Io avevo già letto alcuni brani dell'opera di Wittgenstein quando era stata pubblicata sotto forma di articolo negli *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie* di Ostwald e vi avevo trovato molti punti interessanti e stimolanti. Ma, allora, non avevo fatto tutti

gli sforzi necessari per giungere a comprenderne le spesso oscure formulazioni e perciò non avevo letto l'intero trattato. Così, fui contento di scoprire l'interesse del Circolo per quest'opera e di intraprenderne collettivamente lo studio. Il libro di Wittgenstein esercitò una forte influenza sul nostro Circolo, ma è ingiustificato identificare la filosofia del Circolo di Vienna con quella di Wittgenstein».

Wittgenstein rifiuta l'idea che si possa fare un discorso sul linguaggio, mentre Carnap si distacca sempre di più da questa visione e scrive poi la *Sintassi logica del linguaggio*, sostenendo la possibilità di un metalinguaggio, cioè la possibilità di analizzare il linguaggio con un linguaggio di tipo superiore. A quel punto le due vie divergono, i membri del Circolo di Vienna leggono il *Tractatus* e riescono a far venire Wittgenstein a Vienna, ma Wittgenstein è un personaggio scontroso, e la sua partecipazione alle sedute del Circolo è travagliata: preferisce non partecipare alle discussioni, non risponde alle domande, poi comincia a voler incontrare solo alcuni membri e altri no.

«Quando mi incontrai con Wittgenstein, vidi che gli avvertimenti di Schlick erano pienamente giustificati. Il suo comportamento non era dovuto ad arroganza. Egli aveva, in generale, un carattere simpatico e molto cortese, ma era ipersensibile e facilmente irritabile. Qualunque cosa dicesse era sempre interessante e stimolante, e affascinante era spesso il suo modo di esprimerla. Il suo punto di vista e il suo atteggiamento verso persone e problemi, anche di natura teoretica, erano molto più simili a quelli di un artista creativo che non a quelli di uno scienziato: simili, si potrebbe quasi dire, a quelli di un profeta o di un veggente. Quando iniziava a formulare il suo punto di vista su uno specifico problema filosofico, avvertivamo spesso la lotta interiore che si sviluppava in lui nello stesso momento, una lotta con la quale egli cercava di penetrare dall'oscurità alla luce a prezzo di uno sforzo intenso e gravoso, visibile anche sul suo volto estremamente espressivo. Quando infine, dopo uno sforzo talora strenuo e prolungato, emergeva la risposta, essa stava davanti a noi come un'opera d'arte appena creata o una rivelazione divina. Non che egli presentasse le sue concezioni in modo dogmatico; sebbene

> alcune formulazioni del *Tractatus* suonassero come se fosse al di là di ogni possibile dubbio, egli esprimeva spesso la sensazione che le sue affermazioni fossero inadeguate. Ma l'impressione che esercitava su di noi era quella di un'intuizione che gli giungesse per ispirazione divina, tanto che non potevamo esimerci dall'avvertire che qualsiasi equilibrato e razionale commento o analisi di essa sarebbe stato una profanazione».

Dopo il felice momento dell'incontro con Schlick e con Wittgenstein a Vienna, Carnap passa a Praga dove ottiene una cattedra. Siamo nei primi anni Trenta, Carnap descrive la crescente ondata di nazionalismo, avverte l'esigenza di prepararsi a lasciare Praga, parla in termini desolanti dell'atmosfera spirituale dell'Europa, fino a che nel 1936 viene chiamato all'Università di Chicago e si trasferisce in America, dove trova un ambiente che in parte gli è congeniale: la logica, la centralità delle scienze nella filosofia sono molto più sentite che in Europa. È significativo che però si senta un emigrante. Descrive l'incontro con Einstein, anch'egli un emigrante: parlano di cose importanti, Einstein solleva il problema dell'ora, dell'istante, dell'attimo fuggente, poi parlano della continuità o discontinuità della realtà; il passo che segue rivela il disagio di questi intellettuali europei (Bertrand Russell – come si è detto – viene incriminato per libertinaggio e non gli permettono di fare lezioni di logica pensando che possa inquinare le menti del City College di New York):

> «Una volta accennai, in una conversazione con Einstein, al forte conformismo degli Stati Uniti e alla insistenza sul fatto che l'individuo adegui il proprio comportamento agli *standards* generalmente accettati. Egli si dichiarò d'accordo e citò come esempio il fatto che una persona del tutto estranea gli aveva scritto che si doveva tagliare i capelli: "Non si dimentichi che adesso lei vive in America"».

Carnap continua dalla cattedra di Los Angeles a rivedere le sue teorie, ma, soprattutto, entra in contatto col pragmatismo americano, e avverte che la logica su cui ha fondato la sua visione del mondo è insufficiente, in quanto le parole, oltre a presentare connessioni lo-

giche, oltre ad avere connessioni sintattiche, producono anche comportamenti: le parole sono anche stimolo ad azioni e quindi alla fine della sua speculazione allarga il campo della sua visione e si rende conto che c'è bisogno di andare oltre il fatto linguistico. A contatto con la cultura pragmatista americana, Carnap avverte che la sua visione logica del mondo presenta forti limiti.

Voglio soffermarmi sulle due opere principali di Carnap. La prima è La costruzione logica del mondo del 1928, che risale al periodo felice in cui è approdato a Vienna e ha potuto discutere le sue ipotesi con Schlick e gli altri amici del Circolo di Vienna. *La costruzione logica del mondo* è un tentativo di ricostruire la conoscenza umana con connessioni logiche solide, con la ricerca di un linguaggio che unifichi tutte le scienze, che è l'obiettivo principale del Circolo di Vienna e di Carnap, ma tenendo conto che la logica è un modo per mettere assieme qualche cosa che non è logico, cioè qualche cosa di fattuale, il dato. Bisogna partire dai dati e capire come si possono - come dice Carnap - costituire gli oggetti: gli oggetti non sono qualche cosa di ingenuamente dato, perciò bisogna porsi il problema di che cos'è un oggetto. Qual è l'obiettivo di tutta la costruzione logica del mondo?

> «Il fine delle presenti ricerche è la costruzione di un sistema logico-conoscitivo degli oggetti o dei concetti: il "sistema di costituzione"».

Oggetto e concetto sono la stessa cosa. Carnap non si pone il problema della *realtà del mondo esterno*, per usare il termine di un famoso libro di Russell, perché se ci poniamo il problema della realtà del mondo esterno cadiamo in un ambito metafisico. Non sappiamo se il mondo esterno ci sia, se sia materiale o se sia fatto di idee, come pensava Berkeley: dobbiamo sempre partire dall'esperienza, prima dell'esperienza non c'è niente, quindi oggetto e concetto sono la stessa cosa.

> «L'espressione "oggetto" sarà qui sempre usata nel significato più ampio, ossia per tutto ciò, intorno a cui può essere formulato un asserto».

Questa frase è molto significativa: l'oggetto è già un fatto linguistico, nella costruzione logica del mondo non abbiamo a che fare con cose materiali, ma con oggetti che sono sempre in un contesto significativo, cioè abbiamo a che fare con il linguaggio. L'oggetto è ciò intorno a cui può essere formulato un asserto.

> «Pertanto includiamo tra gli oggetti non solo cose, ma anche proprietà e rapporti, classi e relazioni, stati e processi, e anche il reale e l'irreale».

Alexis Meinong, con cui polemizzano sia Russell sia Carnap, di fronte ad affermazioni di questo genere sosteneva per esempio che anche la chimera, il circolo quadrato oppure la montagna d'oro hanno una certa consistenza ontologica: anche quello che è fantastico, addirittura quello che è illogico, come il circolo quadrato, ha una sua forma di realtà. Questo pensiero di Meinong, che fu rifiutato da Russell e da Carnap, poi ha avuto una certa fortuna nel mondo anglosassone, dove c'è ancora chi coltiva il suo pensiero e si pone il problema della consistenza degli oggetti fantastici e delle entità non logiche, contraddittorie. Tornando a Carnap:

> «Il sistema di costituzione non si pone semplicemente il compito, come altri sistemi concettuali, di dividere i concetti in diverse specie e di esaminare le differenze e i rapporti reciproci di queste specie. I concetti devono essere invece gradualmente derivati, "costituiti" da certi concetti fondamentali».

Carnap concepisce la scienza come una piramide che deve fondarsi su qualche cosa di solido, cioè su elementi primi, mattoni fondamentali, i concetti fondamentali dai quali gli altri concetti vengano derivati, vengano "costituiti",

> «onde risulti un albero genealogico dei concetti, in cui ognuno di essi trovi il suo posto determinato. Che una tale derivazione di tutti i concetti da alcuni pochi concetti fondamentali sia possibile, è la tesi capitale della teoria della costituzione, ed è appunto mediante essa che tale teoria si differenzia massimamente dalle

altre teorie dell'oggetto».

Ma quando il discorso di Carnap si imbatte nella psicologia della *Gestalt*, della forma, incontra difficoltà. La psicologia della *Gestalt*, infatti, aveva scoperto che, non abbiamo mai una percezione elementare, semplice, ma sempre già strutturata: il tutto precede le parti, le percezioni hanno sempre una certa forma, non sono mai percezioni semplici che poi si possano sommare le une alle altre. Di conseguenza, tentando di arrivare a elementi costitutivi primi fondamentali, non possiamo procedere a un'analisi delle entità costitutive della conoscenza; Carnap usa una espressione ambigua, dice che dobbiamo fare una quasi-analisi, in quanto analisi significa scioglimento, divisione, ma gli elementi primi della conoscenza, le percezioni originarie, le percezioni vissute, i vissuti originari sono sempre strutturati, sono sempre complessi, non sono semplici; sono primari, sono originari, sono fondativi, ma non sono semplici. Dobbiamo assumere come fondamento qualche cosa che non è semplice; se vogliamo rispettare il meccanismo della conoscenza non possiamo portare a fondo l'analisi, cioè non possiamo prendere componenti vissute, sciogliere e dividerle in componenti più semplici, perché altrimenti tradiamo quella che è la percezione originaria. Paradossalmente dobbiamo fare una quasi-analisi, dobbiamo arrivare a un certo punto, ma non possiamo procedere nell'analisi oltre quel punto, perché troviamo un agglomerato, un insieme significativo, un tutto, che però è primario, cioè costituisce una complessità originaria. Bisogna partire da questi dati di esperienza, dai vissuti originari. Viene fuori un'opzione che Carnap fa sulla base della psicologia a lui contemporanea, una scelta fenomenistica: i dati fondamentali sono dati fenomenici, impressioni quali noi le proviamo, non quali sono in loro stesse, non dati in loro stessi, bensì dati in quanto vissuti. I dati in quanto vissuti sono il fatto originario; nella costituzione logica dobbiamo partire da questi dati originari vissuti che sono complessi. A questo punto si pone un problema fondamentale: i dati vissuti sono soggettivi e quindi il primo problema con cui Carnap si deve confrontare è il solipsismo, l'isolamento del soggetto: il soggetto percepisce dati già configurati,

strutturati, che sono qualche cosa di primario, ma il modo di avvertirli è singolare e personale. Carnap si appoggia al *behaviorismo*, un'altra grande scuola psicologica dei suoi tempi: i vissuti sono i dati fondamentali della conoscenza che debbo depurare e porre a base della costruzione logica del mondo, ma i vissuti degli altri posso conoscerli solo dall'esterno, li posso conoscere solo dal comportamento degli altri, quindi mi dovrò aprire la strada all'intersoggettività attraverso il *behaviorismo*, il comportamentismo. Ma il metodo dello studio dell'esteriorità del comportamento, dei tratti somatici, non mi dice niente sull'interno che è quello che poi più interessa del soggetto. La filosofia dell'empirismo logico è in fondo limitata dal suo empirismo: sia pure in questa chiave molto sofisticata si deve partire da dati oggettivi e il dato oggettivo dell'altro è semplicemente il suo apparire corporeo, è la sua espressione del volto, è sempre e soltanto qualcosa di esteriore, quindi l'intersoggettività su questa base è fondata in maniera debole. Nella costruzione logica del mondo si parte da *Erlebnisse*, da dati vissuti, si passa al mondo dell'altro attraverso la psicologia behavioristica, dopodiché si costruiscono gli oggetti spazio-temporali: gli oggetti della fisica sono costruiti, sono elaborazioni sofisticate che costituiscono già connessioni complesse di dati, quindi la fisica procede verso l'astrazione, non è intuitiva, comporta una strutturazione logica fin dagli elementi primi. Il campo spazio-temporale è già ad un livello molto sofisticato di costruzione, è una costruzione fortemente logica di relazione tra dati elementari, è una costruzione artificiosa. Questa costruzione logica complessa arriva a campi sempre più slegati da quelli fattuali. Si presenta il problema di come essere certi che questa costruzione sia valida, cioè il problema della verificazione: la costruzione logica del mondo è sempre più astratta, ma si può salire e scendere per le scale di questa piramide che parte dai dati intuitivi immediati e bisogna andare alla ricerca di una verifica che i fatti siano corrispondenti alla costruzione logico-linguistica. Si profilano temi che stanno al centro di un altro grande pensatore: nel 1934 Karl Popper inizia a sviluppare le sue critiche al principio di verificazione e Carnap, non appena riceve l'obiezione,

riflette su come possa essere superata. Nel 1934 subisce uno scossone dalle critiche di Popper e medita su questo fatto: come si fa a verificare la veridicità di una teoria, la veridicità di una affermazione? Si potranno accumulare prove, ma se la legge scientifica a cui miriamo come fisici, come scienziati implica l'universalità, l'obiezione di Popper è giusta: dovremo procedere ad una verifica per infiniti casi visto che la legge si deve applicare a tutti i casi. Carnap è ancora più radicale: in effetti non solamente la verifica empirica, cioè induttiva, di una legge che vuol essere universale è impossibile, perché comporterebbe infinite verifiche, ma fa l'esempio di un pezzo di carta: se voglio verificare che questo oggetto che sta sul tavolo è di carta devo fare molte verifiche perché certo non potrò, da un punto di vista scientifico, accontentarmi di una descrizione superficiale, ma dovrò fare un'analisi chimica anche per la semplice affermazione che c'è un foglio di carta su un tavolo. Dovrò compiere operazioni molto complesse di verifica, quindi la verifica non è qualche cosa che mi può servire come metro per la solidità delle costruzioni logiche, delle costruzioni scientifiche. Egli avverte la debolezza di questa intersoggettività fondata sull'osservazione esteriore, e risente molto delle critiche di Otto Neurath, il quale attacca Carnap su due punti: l'intersoggettività fondata sul fenomenismo è impossibile, perché se si parte dal fatto che gli elementi primi sono esperienze vissute individuali, l'intersoggettività non la si raggiunge più. La scienza è come una nave – dice Neurath – la quale naviga per mari tempestosi, affronta tempeste, ma non ha nessun porto dove andarsi a riparare: non c'è una metascienza, una scienza delle scienze che possa porre rimedio alle falle che si creano nel sistema scientifico; la scienza – dice Neurath – non ha un bacino di carenaggio per ripararsi, si deve riparare mentre continua a navigare. In altri termini dobbiamo trovare criteri di verificazione non ultimativi, perché questi criteri di verificazione ultima, criteri che consolidano e danno il crisma della verità ai risultati della scienza, non li possiamo trovare fuori della scienza, dobbiamo accontentarci di un meccanismo che ci consenta di continuare a navigare senza pensare di poterci mettere per un

attimo in un porto e avere un criterio esterno di verità. Di fronte a questo tipo di considerazioni, Carnap fa uno sforzo di modificazione delle sue teorie e scrive *La sintassi logica del linguaggio*, dove possiamo leggere:

> «Ho detto prima che i membri del circolo giunsero in contrasto con Wittgenstein alla conclusione che è possibile parlare intorno al linguaggio e in particolare intorno alla struttura delle espressioni linguistiche. Sulla base di questa concezione sviluppai l'idea della sintassi logica di un linguaggio come teoria puramente analitica della struttura delle sue espressioni».

Resosi conto che il riferimento ai dati primi soggettivi, ai vissuti, pone tutto su basi soggettive e che questo sforzo di raggiungere il contenuto è comunque gracile, Carnap sbilancia tutto sulla sintassi logica del linguaggio, cioè sull'aspetto formale: quello che è proprio della scienza non è l'aspetto contenutistico che resta incomunicabile; i vissuti sono i vissuti miei, non sono comunicabili a un altro, quello che è comunicabile è la forma. Polemizza con Wittgenstein, il quale sostiene che sul linguaggio non si può parlare. Qui c'è la grande frattura tra Wittgenstein e Carnap: ne *La sintassi logica del linguaggio* Carnap fonda un metalinguaggio, cioè un linguaggio che analizza il linguaggio scientifico; le regole del linguaggio non si possono trovare al suo interno, ma solo al di fuori di esso. Spinto dall'esigenza di dare forza all'elemento formale, cioè all'elemento linguistico, Carnap cerca di fondare la scienza e l'intersoggettività scientifica su una base più formale:

> «Il mio orientamento era influenzato soprattutto dalle ricerche metamatematiche di Hilbert e di Tarski che ho precedentemente ricordato. Parlai spesso con Gödel di questi problemi. Nell'agosto del '30 egli mi spiegò il suo nuovo metodo di correlazione tra numeri ed espressioni simboliche». quindi assorbe tutte le ultime esperienze sulla simbolizzazione. «Dopo aver riflettuto su questi problemi per diversi anni, l'intera teoria della struttura del linguaggio e della sua possibile applicazione alla filosofia mi giunse come una visione durante una notte insonne del gennaio 1931,

mentre ero ammalato. Il giorno seguente, mentre ero ancora a letto con la febbre, annotai le mie idee in 44 pagine dal titolo "Attempt at a metalogic". Queste note stenografiche furono la prima versione del mio libro *Logical Syntax of Language* [1937]. Nella primavera del 1931, cambiai la forma di linguaggio trattata in questo saggio con quella di un linguaggio coordinato di forma press'a poco uguale a quella chiamata successivamente nel mio libro "linguaggio I". In questo modo, l'aritmetica poteva essere formulata in questo linguaggio e, usando il metodo di Gödel, anche la metalogica del linguaggio poteva essere aritmetizzata e formulata nello stesso linguaggio. Nel giugno 1931 tenni al nostro Circolo tre lezioni sulla metalogica. Sottolineai, nella metalogica, la distinzione tra il linguaggio che è oggetto della ricerca, che denominai "il linguaggio-oggetto", e il linguaggio in cui è formulata la teoria del linguaggio-oggetto, in altri termini la metalogica, che denominai "metalinguaggio". Uno dei miei obiettivi era quello di rendere più preciso il metalinguaggio in modo che si potesse costruire in esso un rigoroso sistema concettuale per la metalogica. Mentre Hilbert proponeva la sua metamatematica al solo scopo particolare di provare la consistenza di un sistema matematico formulato nel linguaggio - oggetto, io miravo alla costruzione di una teoria generale delle forme linguistiche».
«In quel periodo, definii il termine «metalogica» come teoria della forma delle espressioni di un linguaggio. Successivamente usai, invece di "metalogica", il termine "sintassi", o, per distinguerla dalla sintassi come parte della linguistica, "sintassi logica"».

È questo un nuovo e più sofisticato tentativo di arrivare alla unificazione della scienza. La sintassi logica del linguaggio comporta che l'aspetto formale prenda il sopravvento e che il linguaggio debba essere caratterizzato dalla non contraddittorietà. Ma i sistemi linguistici non contraddittori possono essere tantissimi, quindi Carnap fonda il principio di tolleranza linguistica, vale a dire che sono possibili diversi sistemi linguistici, a patto che non siano autocontraddittori. Col principio di tolleranza c'è un'attenuazione dell'empirismo logico, il secondo libro di Carnap è meno rigido, è più tollerante, e soprattutto smantella anche la pretesa precedente di un principio di verificabilità degli enunciati scientifici. Sotto gli attacchi di Popper,

questa visione viene abbandonata e Carnap elabora il concetto di controllabilità, cioè accetta che non è possibile fare verifiche induttive infinite o anche fare verifiche empiriche complesse – come veniva fuori dalle critiche di Popper – e sostiene che bisogna accontentarsi di continuare a navigare, anche se la nave può essere parzialmente in cattive condizioni: la nave della scienza non può pretendere la verifica ultima, ma si deve accontentare della controllabilità degli asserti: sarà possibile accettare una affermazione scientifica non con una verifica che pretenda di renderla vera in maniera definitiva, ma accontentandosi del fatto che con verifiche empiriche si possa controllare il fenomeno. Il termine "controllabilità" a cui egli approda comporta che il fenomeno possa essere ripetuto, che l'affermazione riguardi qualche cosa che possa essere controllata nel senso che in via sperimentale possa essere riproposta, artificialmente ricostruita. Questo libro, che è così innovativo, in fondo si conclude con quello che aveva già identificato il primo degli empiristi, cioè Francesco Bacone, con l'*experimentum crucis*, in cui l'elemento decisivo è la riproducibilità del fenomeno, che può essere un sostegno per la validità della nostra concezione del fenomeno stesso.

3. *Ludwig Wittgenstein: linguaggio e mondo*

Ludwig Wittgenstein, che nasce a Vienna nel 1889 e muore a Cambridge nel 1951, racchiude nella sua personalità tutte le vicende del nuovo empirismo del '900: influenza il Circolo di Vienna, ma prende le mosse dalla filosofia di Cambridge anzi la intensifica e crea una filosofia che per un certo periodo si è chiamata "scuola di Cambridge". Il suo punto di partenza sono Frege e Russell, ma si tratta di una personalità fuori del comune. Mi sembra utile riportare elementi biografici sia dalla biografia di Georg Henrik von Wright, sia dalla biografia di Norman Malcom due suoi amici e discepoli. Si tratta di un percorso intellettuale e di un percorso esistenziale completamente anomali, veramente eccezionali. Se Wittgenstein al-

l'inizio del suo percorso intellettuale sicuramente riceve un impulso da Frege e da Russell, per la sua prosecuzione, per quello che viene chiamato il "secondo Wittgenstein", non ha nessuno alle spalle. Pur essendo un pensatore molto profondo, che sembra avere legami con tanti aspetti della storia del pensiero, egli stesso ammette con molto candore che i libri di filosofia li ha letti poco e i classici gli sono risultati ostici, ha ricavato da una intensa riflessione tutto quello che ha scritto. Ha pubblicato soltanto il *Tractatus Logico-Philosophicus*, una sorta di abbecedario per le scuole elementari e un breve saggio di logica, solo dopo la sua morte sono stati pubblicati i quaderni di appunti, le ricerche filosofiche. Un personaggio anomalo nella storia della filosofia, figlio di un imprenditore siderurgico austriaco. Wittgenstein da bambino pare abbia costruito una specie di macchina per cucire con pochi mezzi, aveva il pallino della meccanica. Studia ingegneria prima a Berlino e poi a Manchester dove si interessa di aerei; dai motori degli aerei passa ad occuparsi dell'elica degli aerei, studiando l'elica, studiando i vortici, le forme geometriche, si appassiona alla matematica, si appassiona alla matematica, torna in Germania e si mette a seguire Frege. Wittgenstein si appassiona ai fondamenti della matematica con Frege e Frege gli suggerisce di andare a studiare con Russell. Torna in Inghilterra, ma stavolta non più a Manchester bensì a Cambridge, per studiare con Bertrand Russell che lo incoraggia negli studi, ma dopo poco scoppia la prima guerra mondiale. Nonostante Wittgenstein fosse stato esentato dal servizio militare, per mettersi alla prova della vita, come dice, parte volontario nell'esercito dell'Impero asburgico e riceve varie destinazioni. Va a finire sulla linea del fuoco, nel fronte russo; pare che questa esperienza nel 1916 sia stata molto suggestiva per lui: è stato a contatto con la morte, si è posto il problema di Dio, dell'immortalità che sono problemi assolutamente estranei al Circolo di Vienna ma affiorano nell'ultima parte del *Tractatus*. Qualcuno ha detto che Wittgenstein è una sorta di personalità schizofrenica: da una parte un grandissimo logico, dall'altra parte un mistico. Al Circolo di Vienna si leggevano le parti del *Tractatus* che hanno a che fare con la logica. Schlick e i

suoi leggevano solo la parte logica dell'opera e consideravano insignificanti le parti finali che hanno uno sfocio mistico; invece questo aspetto mistico non è sovrapposto in Wittgenstein, bensì è connaturato a lui, pare che sia nato durante l'esperienza del fronte russo. Poi passa sul fronte meridionale, sul fronte del conflitto tra l'Austria e l'Italia, viene preso prigioniero dagli italiani, e viene internato in un campo presso Montecassino. Durante questo internamento come prigioniero di guerra in Italia riesce a riprendere i contatti con Russell per via epistolare e gli rivela di aver elaborato durante l'esperienza della guerra, nei momenti di relativa tranquillità, le sue riflessioni e gli sottopone quello che poi sarà il *Tractatus Logico-Philosophicus*. Russell prende a cuore questo testo e lo pubblica nel 1922 (dopo che era uscito su una rivista in tedesco, l'anno prima) con una sua prefazione, prefazione che scontenta Wittgenstein il quale era una personalità singolare, molto bisognosa di comunicazione e di affetto, ma assolutamente egocentrica. Finita la guerra ritorna a Cambridge, si priva del suo patrimonio, in particolare beneficiano del suo aiuto Trakl e Rilke i due grandi poeti tedeschi, aiuta gli artisti, diventa una sorte di mecenate ed esaurisce tutto il suo patrimonio familiare. Il *Tractatus Logico-Philosophicus* cerca di farlo valere come tesi di laurea ma non gli viene accettato, in quanto non rispondeva agli *standard* delle tesi richieste a Cambridge. A questo punto c'è una svolta nella sua vita come tante altre ce ne saranno nella vita di Wittgenstein: torna in Austria e si mette a fare il maestro elementare. Per diversi anni insegna in villaggi dell'Austria, poi scrive una sorta di sussidiario per le scuole elementari.

Questa esperienza di insegnante elementare gli lascia un'impronta. Si mette a fare il giardiniere di un convento di frati, medita anche per qualche momento di entrare in convento, poi ritorna invece un'altra volta a Cambridge. Siamo nel 1929, a questo punto per pressioni di amici di grande prestigio finalmente il *Tractatus* gli viene riconosciuto come tesi, quindi può entrare nella carriera accademica e vi rimarrà una ventina di anni, disprezzando sempre comunque l'insegnamento universitario e tenendo lezioni perlopiù a casa sua o

nelle stanze degli alloggi degli amici, in piccole stanzette che si sovraffollavano. Ci sono varie descrizioni di queste incredibili lezioni di Wittgenstein, il quale praticamente pensava in pubblico. Si trattava di momenti estremamente creativi di elaborazione del suo pensiero sulla base di domande che sollecitava agli ascoltatori. Erano lezioni un po' particolari. Poi pensa che l'insegnamento sia assolutamente insignificante e lascia anche la docenza a Cambridge, vive gli ultimi anni della sua vita in una maniera quasi eremitica tra la Norvegia e soprattutto l'Irlanda.

Scrive Georg Henrik Von Wright:

> «Il 29 aprile del 1951 moriva a Cambridge, in Inghilterra, uno dei più celebri e autorevoli filosofi dei nostri tempi, Ludwing Wittgenstein. Si è detto che Wittgenstein ispirò due scuole di pensiero importanti e che le ripudiò entrambe. Una è il cosiddetto positivismo logico, o empirismo logico, che ebbe un ruolo di primissimo piano nell'ultimo decennio prima della seconda guerra mondiale. L'altra è il cosiddetto movimento linguistico, o analitico, denominato talora anche Scuola di Oxford, cioè la filosofia analitica Esso domina l'attuale filosofia inglese e si è diffuso in tutto il mondo anglosassone e in quei Paesi in cui l'influenza anglosassone è considerevole. Ludwig Wittgenstein fu senza dubbio un uomo eccezionalissimo; benché privo di quella forma di vanità che si palesa nel desiderio di apparire diverso, era inevitabile che emergesse nettamente sugli altri. È vero che, con ogni probabilità, visse rasentando la malattia mentale; il timore di scivolare nella follia lo perseguitò per tutta la vita. Ma sarebbe inesatto dire che la sua opera ha un carattere morboso. È profondamente originale, senza essere però affatto eccentrica. Possiede quella stessa naturalezza, quella franchezza e quell'assenza di ogni artificiosità che erano una sua caratteristica».

Torniamo all'episodio della guerra, se la potrebbe cavare e invece vuole partire per confrontarsi con la vita. Racconta ancora von Wright:

> «Allo scoppio della guerra, Wittgenstein si arruolò come volontario nell'esercito austriaco, benché fosse stato esentato dal

servizio militare a causa di un'ernia. Prestò servizio dapprima a bordo di un vascello sulla Vistola e in seguito in un'officina d'artiglieria a Cracovia. Nel 1915 ricevette l'ordine di recarsi a Olmütz, in Moravia, a frequentarvi il corso di allievo ufficiale. Come è già stato accennato, combatté sul fronte orientale. [*E qui avrebbe avuto questi momenti di incontro con la morte e con il problema del'al di là e dell'immortalità*]. Nel 1918 fu trasferito al fronte meridionale. Dopo lo sfacelo dell'esercito austro-ungarico, nel novembre, fu fatto prigioniero dagli italiani. Soltanto nell'agosto dell'anno seguente poté fare ritorno in Austria. Trascorse la maggior parte della prigionia in un campo di concentramento presso Monte Cassino. Al momento della cattura, Wittgenstein aveva nello zaino il manoscritto del suo *Logisch- philosophische Abhandlung*, comunemente noto con il titolo latino proposto da G. E. Moore, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moore lo suggerì sulla scorta del Tractatus theologico politicus di Spinoza. Aveva completato il lavoro durante un periodo di licenza a Vienna, nell'agosto del 1918».

Il prossimo brano riguarda l'estrema austerità di Wittgenstein.

«Dopo la morte del padre, nel 1912, Wittgenstein entrò in possesso di una grossa fortuna. Uno dei suoi primi atti al ritorno dalla guerra fu di dar via tutto il suo patrimonio. Di conseguenza, una grande semplicità, e talora una estrema frugalità, divennero tipiche della sua vita. Vestiva in modo non convenzionale; è impossibile immaginarlo con la cravatta e il cappello. Come mobilio non possedeva altro che un letto, un tavolino e alcune sedie a sdraio. Gli oggetti ornamentali di qualsiasi genere erano banditi dall'ambiente in cui viveva. Dopo la guerra, Wittgenstein sentì la vocazione del maestro di scuola. Nel 1919-'20 frequentò un istituto magistrale a Vienna. Dal 1920 al 1926 insegnò in vari remoti villaggi dei distretti di Schneeberg e Semmering nella bassa Austria; ciò si confaceva al suo desiderio d'una vita semplice e appartata. Ma sotto altri aspetti non si accordava alla sua indole. Risulta che ebbe costanti attriti con le persone dalle quali era circondato. Infine vi fu una grave crisi: Wittgenstein rassegnò le dimissioni e abbandonò per sempre la carriera del maestro elementare. Andò a lavorare come aiuto-giardiniere presso i monaci di Hütteldorf, nelle vicinanze di Vienna. In questo periodo

> egli prese in considerazione la possibilità di entrare in monastero; la stessa idea gli si presentò altre volte nel corso della vita».

Lascia gli studi, ha incontrato già Frege, ha incontrato Russell. Il *Tractatus* gli è stato pubblicato, si è messo a fare l'insegnante elementare nei villaggi, ha una crisi, si distacca da questo mondo, si avvicina ad un convento, poi passa un altro paio d'anni a costruire una casa essendo egli in fondo un ingegnere; avendo la passione per gli oggetti manuali pare che si divertisse a riparare le cose guaste.

> «La sua opera presso i monaci ebbe ben presto termine. Nell'autunno del 1926 Wittgenstein accettò un incarico che doveva assorbire per due anni il suo tempo e il suo genio. Costruì a Vienna una casa per una delle sorelle. L'edificio è opera sua fino ai minimi particolari ed è estremamente tipico del suo autore. Esente da ogni decorazione, è caratterizzato da una severa precisione di misure e proporzioni; ha la stessa bellezza semplice e statica dei periodi del *Tractatus*. Non mi sembra che lo si possa attribuire a un particolare stile. Ma il tetto orizzontale e i materiali adoperati – cemento armato, cristallo e acciaio – rammentano all'osservatore l'architettura tipicamente "moderna". (Nel 1914 Wittgenstein aveva conosciuto Adolf Loos, la cui opera egli rispettava)».

Si dedica all'insegnamento elementare, al giardinaggio, alla costruzione architettonica e anche artigianale, dopodiché ritorna nel 1929 a Cambridge e rientra nel mondo degli studi: finalmente viene accettato il suo lavoro e inizia anche la docenza a Cambridge, ma nel 1930-'31 inizia a modificare il suo modo di pensare. Il *Tractatus* è scritto in forme apodittiche, aforistiche, secche, con un linguaggio che è stato anche considerato stilisticamente di estrema raffinatezza di estremo rigore. Russell sosteneva che le affermazioni del *Tractatus* sembrano editti dello zar, sembrano affermazioni che non ammettono repliche, si potrebbero quasi tutti concludere con punti esclamativi. Sembra una filosofia conclusiva, invece nei primi anni Trenta Wittgenstein ha una svolta: si rende conto che la filosofia del *Tractatus* deve essere considerata da superare, anzi ne parla come se

fosse un'opera non sua, parla del *Tractatus* come se fosse l'opera di un terzo, di un'altra persona.

Qual è il motivo per cui ripensa a tutto quello che ha scritto? Nel *Tractatus* c'è una stretta rispondenza tra il mondo e il linguaggio: il linguaggio viene visto come qualche cosa che rispecchia il mondo e anche per questo il linguaggio è univoco, è qualche cosa di assolutamente terso, preciso; anzi se ha imprecisioni queste si debbono modificare, perfezionare fino ad arrivare alla perfetta trasparenza. Invece nei primi anni Trenta Wittgenstein cominciò ad avvertire la importanza della pluralità dei linguaggi e il fatto che il linguaggio non è semplicemente una descrizione del mondo, non è un rispecchiamento del mondo, ma è un gioco; elabora la famosa teoria dei giochi linguistici: i segni entrano in contatto tra di loro in maniere arbitrarie che sono le più svariate e che dipendono sostanzialmente dall'uso di fatto dei segni linguistici. Qui rientra secondo alcuni l'influenza della sua esperienza di maestro: avendo avuto a che fare con i bambini, con i giochi, con l'arbitrio per cui si stabiliscono regole di un gioco che poi si possono cambiare, è importante semplicemente che vengano rispettate in quanto tali, ma di giochi se ne possono fare tanti, di regole se ne possono inventare tante. La creatività linguistica, la creatività dei giochi dei bambini gli avrebbe ispirato il superamento del *Tractatus*. Una testimonianza molto suggestiva riguarda gli intensi colloqui che Wittgenstein ha avuto con Piero Sraffa il grande economista di origine napoletana che con Keynes si era trasferito a Cambridge.

> «Verso il 1933, nel pensiero di Wittgenstein si determinò un mutamento radicale. Gli si presentarono quelle idee fondamentali il cui sviluppo e la cui chiarificazione lo assorbirono per tutto il resto della vita.
> Non tenterò qui di farne un'esposizione. Mi limiterò a ricordare alcuni fatti storici collegati alla loro origine. La "nuova" filosofia di Wittgenstein implica la ripulsa di alcune idee fondamentali del *Tractatus*. Egli abbandonò la teoria raffigurativa del linguaggio, cioè l'idea che il linguaggio rispecchia esattamente il mondo, la dottrina secondo la quale tutte le proposizioni significative

sono funzioni di verità di proposizioni elementari, e la dottrina dell'inesprimibile».

Da una parte c'è il Wittgenstein del *Tractatus* pubblicato nel 1922, dall'altra parte c'è il Wittgenstein delle ricerche filosofiche, *Philosophical investigations* raccolte a partire dal 1945 e pubblicate postume; c'è il Wittgenstein del *Tractatus* e il Wittgenstein dei giochi linguistici, delle ricerche filosofiche. Per dare l'idea di questa svolta è utile leggere una citazione tratta dalla biografia di Norman Malcolm che ospitò anche Wittgenstein, in America:

> «Wittgenstein mi raccontò due aneddoti relativi al *Tractatus* che forse farò bene a ricordare qui, benché egli li abbia narrati a molte altre persone. Uno di essi concerne l'origine dell'idea centrale del *Tractatus* – che una proposizione è una raffigurazione. L'idea venne a Wittgenstein mentre militava nell'esercito austriaco, durante la prima guerra mondiale. Lesse una rivista che descriveva le circostanze e il luogo di un incidente automobilistico per mezzo di un diagramma o di una cartina; gli venne fatto, allora, di pensare che quella cartina era una proposizione, e che in essa si rivelava la natura essenziale delle proposizioni… vale a dire la raffigurazione della realtà».

Una dinamica anche complessa può essere riprodotta riproducendone i singoli momenti, seguendone le singole sequenze, quindi ricostruendo come un quadro, un diagramma di quello che è avvenuto; il linguaggio è un diagramma che segue esattamente il corso degli eventi; c'è un calco che viene fatto nel linguaggio rispetto alle cose, le cose e il mondo sono rispecchiati nelle proposizioni e nel linguaggio.

> «L'altro aneddoto narra come questa teoria andò improvvisamente distrutta. Wittgenstein e P. Sraffa, che teneva un corso straordinario d'economia a Cambridge, discutevano spesso sul *Tractatus*; un giorno (mi pare che fossero in treno) mentre Wittgenstein sosteneva che una proposizione e ciò che essa descrive devono avere la stessa "forma logica", la stessa "molteplicità logica", – la famosa teoria dell'isomorfismo di Wittgenstein tra

realtà e linguaggio, sono isomorfi hanno la stessa forma, la stessa configurazione – Sraffa, con un gesto tipico dei napoletani che esprime qualcosa di simile al disgusto o al disprezzo, si passò la punta delle dita di una mano sotto il mento, con un movimento verso l'esterno. Poi domandò: "Qual è la forma logica di questo?". L'esempio portatogli da Sraffa convinse Wittgenstein dell'assurdità della sua teoria che una proposizione e quanto essa descrive debbono avere la stessa "forma"; e così cominciò a dubitare anche della teoria che una proposizione deve essere letteralmente una "raffigurazione" della realtà che descrive».

Questo gesto è significativo, ma non è un gesto che rispecchia strutturalmente una realtà di fatto, non c'è una connessione diretta immediata tra il fare così e l'espressione di diniego o di disgusto: la teoria della perfetta raffigurazione, del perfetto rispecchiamento si dissolve di fronte a questo gesto di Sraffa. Si comincia a profilare nella mente di Wittgenstein la teoria dei giochi linguistici della molteplicità dei linguaggi.

«A partire dall'inizio del 1930, dunque, con qualche interruzione, Wittgenstein tenne corsi a Cambridge. Com'era prevedibile, le sue lezioni furono estremamente "non accademiche". Le teneva quasi sempre nella sua stanza o nell'appartamento di un amico all'università. Questo era un fatto un po' curioso, perché succedeva questo, gli studenti si dovevano portare loro le sedie ma le sedie non entravano tutte quante nella stanza di Wittgenstein che abbiamo detto viveva in maniera spartana in una piccola stanzetta, male arredata e allora c'era sempre un problema di come riuscire ad accedere alle lezioni, tra l'altro le lezioni duravano due ore, e implicavano il massimo silenzio da parte degli ascoltatori, quindi c'è veramente una modalità di lezioni, ma lezioni tra varie virgolette. Non usava ne un manoscritto ne appunti. Ecco questa è la cosa più pregnante. Pensava alla presenza degli allievi e dava un'impressione di concentrazione tremenda. L'esposizione portava in genere a un problema, a cui gli ascoltatori dovevano proporre una soluzione».

Arriviamo poi alla fine della vita di Wittgenstein il quale si ammalò di cancro, sopravvisse due anni alla malattia e morì sostenendo di ave-

re vissuto una vita meravigliosa, anche se nel leggere le sue biografie si ha l'impressione che sia stata una persona sempre molto tormentata.

Scrive von Wright:

> «Negli ultimi due anni della sua vita Wittgenstein fu gravemente malato; nell'autunno del 1949 si accertò ch'era affetto da cancro. Si trovava allora a Cambridge dopo un breve soggiorno negli Stati Uniti. Non tornò in Irlanda, ma si trattenne con alcuni suoi amici di Oxford e di Cambridge; nell'autunno del 1950 fece un viaggio in Norvegia con un amico e progettò anche di stabilirvisi di nuovo all'inizio dell'anno seguente. Per qualche tempo durante la malattia gli fu impossibile lavorare; ma, strano a dirsi, negli ultimi due mesi non rimase a letto e, a quanto risulta, fu d'ottimo umore. Ancora due giorni prima di morire, annotò riflessioni degne delle cose migliori da lui scritte. Tutti questi appunti *libro marrone*, *libro blu*, sono stati raccolti dopo. Wittgenstein era convinto, così diceva a volte, che lo attendesse un triste destino; la sua visione delle cose era pessimistica. I tempi moderni gli apparivano come un'epoca tenebrosa, medioevale; il suo concetto dell'impotenza degli esseri umani non era dissimile da certe dottrine sulla predestinazione. [*Per Wittgenstein non c'è possibilità di avere influenza su quello che accade, accade semplicemente quello che deve accadere, noi non possiamo avere alcuna incidenza sul mondo: siamo agli antipodi rispetto al libero arbitrio, perciò von Wright parla di predestinazione, sembra che tutto debba succedere in maniera ineluttabile*]. Wittgenstein non era, a rigore, un dotto; il suo temperamento era molto diverso da quello del tipico studioso. "Fredda obiettività" e "meditazione distaccata" sono etichette che non gli si confanno affatto. Egli metteva tutta l'anima in qualunque cosa facesse; la sua vita era un viaggio ininterrotto, e il dubbio era la forza interiore che lo animava. Di rado volgeva indietro lo sguardo verso le posizioni precedenti, e in questi casi, di solito, per ripudiarle».

Aldo Giorgio Gargani, noto studioso italiano di Wittgenstein, ha sostenuto che ci sia anche un "terzo Wittgenstein" delle note sull'aritmetica, degli ultimissimi anni, animato sempre da una esigenza di tenere presenti le obiezioni anche se apparentemente le rifiutava e di andare avanti, rivedendo di continuo le sue teorie come pure

faceva Rudolf Carnap.

> «Conobbi Wittgenstein durante il trimestre di San Michele del 1938, [*scrive Norman Malcom*] il mio primo trimestre a Cambridge. In una riunione del Circolo di Scienza Morale, dopo la conferenza di quella sera, all'inizio del dibattito, un tale si mise a balbettare un'obiezione. Incontrava enormi difficoltà nell'esprimersi e le sue parole mi riuscivano inintelligibili. Bisbigliai al mio vicino: "Chi è quello?". Mi rispose: "Wittgenstein". Rimasi assai stupito perché, oltretutto, avevo immaginato che il celebre Autore del *Tractatus Logico-Philosophicus* fosse un uomo piuttosto anziano, mentre quel tale aveva un aspetto giovanile – dimostrava forse trentacinque anni. (In realtà ne aveva quarantanove.) Il viso era scavato e abbronzato, il profilo aquilino e di sorprendente bellezza, il capo coperto da una massa ricciuta di capelli castani. Notai l'attenzione rispettosa che i presenti gli dedicavano. Dopo l'infelice esordio egli non aprì bocca per qualche tempo, ma appariva chiaro che lottava con i propri pensieri. Aveva un'espressione assorta, gesticolava come se stesse parlando. Tutti gli altri serbavano un silenzio attento e carico d'aspettativa. In seguito, ebbi occasione di assistere innumerevoli volte a una situazione del genere e finii per considerarla naturalissima».

L'altro aneddoto che ho voluto riportare da Norman Malcom riguarda questo: Wittgenstein ha già dato tutti i suoi beni, vive modestamente però rispetto a questo giovane americano fa un altro atto di generosità, coniugata con un'altra presa di posizione: giudicava l'insegnamento della filosofia una cosa superflua e dissuadeva i giovani dal dedicarsi alla filosofia. Questo giovane americano era rimasto affascinato dalla scuola di Cambridge, cioè dalla filosofia di Wittgenstein, non aveva più soldi per rimanere e confidò questo a Wittgenstein, che gli regalò il denaro per potersi trattenere a Cambridge con questa motivazione:

> «Lei restando qui alcuni altri mesi svilupperà un disgusto per la filosofia e quindi si salverà».
> «Wittgenstein rinnovò più volte il tentativo di distogliermi dalla carriera filosofica; di solito faceva lo stesso anche con gli altri stu-

denti. Nonostante tali tentativi, si adoperò perché potessi continuare per altri sei mesi i miei studi di filosofia a Cambridge. Le cose andarono in questo modo: le mie disponibilità finanziarie dipendevano da una borsa di studio biennale dell'Università di Harvard, non rinnovabile. Nell'estate del 1939 ero a corto di quattrini e mi trovavo nella necessità di fare ritorno negli Stati Uniti; ma desideravo molto rimanere ancora per qualche tempo. Mi entusiasmavano le idee di Cambridge; ritenevo di aver appena incominciato a capire l'opera di Wittgenstein e volevo approfondirla. Una volta, trovandomi con Wittgenstein, accennai alla mia riluttanza a tornare proprio in quel momento negli Stati Uniti, ed egli volle saperne il perché. Disse poi di essersi reso conto ch'ero "affascinato" dalla filosofia di Cambridge, essa non mi avrebbe più affascinato… il che, a parer suo, sarebbe stata un'ottima cosa. Pensava di potermi dare lui stesso (e non in prestito) una somma sufficiente a tirare avanti per sei mesi. E così fece dall'agosto del 1939 al gennaio 1940, fino al mio ritorno negli Stati Uniti. Complessivamente ebbi da lui, in quel periodo, un'ottantina di sterline, e non volle mai sentir parlare di restituzione».

Siamo alla fine della seconda guerra mondiale, durante la quale Wittgenstein volle prestare servizio come ausiliario e fece il portantino, il portaferiti in un ospedale di Londra, testimoniando un grande senso civico, un volersi confrontare con la pratica.

Un'altra testimonianza simpatica che collega il passato con la storia più recente è quella di Karl Popper, cui non andava a genio la scabrosità di Wittgenstein e che accettò di tenere una conferenza proprio sperando di poter provocare Wittgenstein e di costringerlo a riconoscere quello che Wittgenstein non voleva riconoscere, cioè che esistono problemi filosofici, in quanto per Wittgenstein i problemi filosofici sono solo pseudo-problemi.

Scrive Karl Popper:

«All'inizio dell'anno accademico 1946-47 ricevetti un invito dal Segretario del Moral Science Club di Cambridge perché leggessi una conferenza su di una qualche "perplessità filosofica". Era chiaro, ovviamente, che si trattava di una formulazione di

Wittgenstein, e che dietro di essa c'era la tesi filosofica di Wittgenstein, secondo la quale in filosofia non esistono problemi autentici, ma soltanto perplessità linguistiche. Siccome questa tesi era fra quelle che più avversavo, decisi di parlare su "Ci sono problemi filosofici?". Cominciai la mia conferenza (letta il 26 ottobre 1946 nella stanza di R. B. Braithwaite nel King's College) esprimendo la mia sorpresa per essere stato invitato dal Segretario a tenere una conferenza per "formulare una qualche perplessità filosofica"; e rilevai che, negando implicitamente che esistano problemi filosofici, chiunque fosse stato a scrivere l'invito aveva preso posizione, forse senza volerlo, su una questione creata da un autentico problema filosofico. Era un riconoscimento implicito che i problemi filosofici invece ci sono. Va da sé che con questo intendevo solo introdurre il mio tema, in modo provocatorio e magari un po' frivolo. Ma proprio a questo punto Wittgenstein saltò su e disse, ad alta voce e, così mi parve, con rabbia: "Il Segretario ha fatto esattamente ciò che gli è stato detto di fare. Egli ha agito su mia istruzione". Io non ci feci caso, e continuai; ma accadde che almeno alcuni fra gli ammiratori di Wittgenstein, tra i presenti, se ne accorsero, e di conseguenza presero la mia osservazione, intesa come uno scherzo, come un grave rimprovero al Segretario. E così fece anche il povero Segretario, come risulta dalle minute in cui riferisce sull'incidente, aggiungendo in calce alla pagina: "Questa è la formula d'invito del Club". Comunque andai avanti, e dissi che se pensavo che non esistevano autentici problemi filosofici, non potevo certo essere un filosofo; e che il fatto che tanti, o forse tutti, adottano sconsideratamente soluzioni insostenibili per tanti, o forse tutti i problemi filosofici, bastava a giustificare il fatto di essere un filosofo. Wittgenstein saltò su un'altra volta, mi interruppe e parlò a lungo sulle perplessità e i rompicapi e sulla non-esistenza dei problemi filosofici. Al momento in cui mi sembrò più opportuno fui io ad interromperlo, presentando un elenco da me preparato di problemi filosofici, come: Conosciamo delle cose attraverso i sensi? Otteniamo la nostra conoscenza per induzione? Wittgenstein li respinse, dicendo che erano problemi logici, piuttosto che filosofici. Posi allora il problema se esista l'infinito potenziale o forse anche quello attuale, un problema che egli respinse come matematico. (Questo rifiuto fu trascritto nel verbale). Ricordai quindi i problemi morali e il problema della validità delle norme

morali. A questo punto Wittgenstein, il quale sedeva vicino al caminetto e giocava nervosamente con l'attizzatoio che talvolta usava come bacchetta da direttore d'orchestra per sottolineare le sue affermazioni, mi lanciò la sfida: "Dai un esempio di una regola morale!". Io replicai: "Non minacciare i conferenzieri ospiti con gli attizzatoi". Dopo di che Wittgenstein, infuriato, gettò giù l'attizzatoio e se ne andò adirato dalla stanza, sbattendo dietro di sé la porta. Mi dispiace veramente tanto. Riconosco di essere andato a Cambridge con la speranza di provocare Wittgenstein a difendere la tesi che non esistono problemi filosofici autentici, e di combatterlo in questo punto. Ma non mi era mai passato per la testa di farlo arrabbiare; e fu una sorpresa il dover constatare che egli era incapace di capire uno scherzo.
Solo più tardi mi resi conto che forse egli capì veramente che io scherzavo e che fu proprio questo ad offenderlo. Ma anche se avevo voluto affrontare il mio problema in modo alquanto scherzoso, io prendevo la cosa con la massima serietà, forse ancor più dello stesso Wittgenstein, giacché dopo tutto, egli non credeva in problemi filosofici autentici. Dopo che Wittgenstein ci ebbe lasciati, ci fu tra noi una discussione assai piacevole, in cui Bertrand Russell fu uno degli interlocutori di maggior spicco. E Braithwaite mi fece poi un complimento (forse un complimento equivoco), dicendo che io ero stato l'unico che si fosse azzardato ad interrompere Wittgenstein allo stesso modo in cui Wittgenstein era solito interrompere chiunque altro».

Il *Tractatus* è un'opera di rigoroso empirismo: il mondo è un insieme di fatti, questi fatti vengono rispecchiati nel linguaggio; un linguaggio che non rispecchi i fatti, che non sia rappresentativo, che non sia descrittivo è privo di senso. Veniamo al problema già sottolineato da Carnap: la metafisica è improponibile, esistono solo proposizioni che si riferiscono a cose, a eventi, a fatti del mondo e che sono verificabili empiricamente. Queste proposizioni sono soggette alla possibilità di essere vere o false: posso dire "piove" o posso dire "non piove": queste affermazioni sono perfettamente sensate. Ci sono proposizioni che si riferiscono ai fatti e proposizioni puramente logiche, per esempio: "piove o non piove", oppure "se non piove non piove", questo tipo di proposizioni sono proposizioni pro-

prie della logica e sono tautologiche, cioè si riferiscono a loro stesse, sono incontrovertibili, sono necessarie, ma non hanno alcun valore di verità o di falsità. Il linguaggio è tutto, non possiamo trascendere l'orizzonte del linguaggio, il linguaggio per lo più riguarda fatti e in questo caso c'è un elemento empirico, si può verificare sensibilmente se il linguaggio ha descritto, ha seguito la sequenza dei fatti, se è vero o falso; i fatti sono contingenti, sono imprevedibili, non sono connessi dal meccanismo di causalità, in questo Wittgenstein è seguace di Hume: la causalità è una superstizione, i fatti sono atomici, ognuno sta per conto suo e sono rispecchiati dal linguaggio. Invece le proposizioni logiche sono tautologiche, sono ammissibili, sono non contraddittorie, ma non ci dicono niente del mondo. Direi che questa è una spaccatura della sintesi a priori kantiana: c'è l'a priori da una parte e l'elemento sintetico dall'altro, c'è o il fatto empirico che è solo empiricamente verificabile, o il fatto logico che è incontestabile, ma il fatto logico non ci dice niente sul mondo. La logica e la matematica da una parte, le verifiche empiriche, cioè le scienze empiriche, dall'altra: spazio per la filosofia non ce n'è, la filosofia è priva di senso, come diceva pure Carnap, le proposizioni della filosofia sono insensate e infondate. In un certo senso Wittgenstein ha una parentela con Kant: siamo kantianamente prigionieri dell'io, della struttura trascendentale, dal punto di vista di Wittgenstein siamo prigionieri del linguaggio, non è assolutamente possibile trascendere il linguaggio, andare oltre l'orizzonte linguistico.

C'è un famoso aforisma del *Tractatus* che dice: «se si parla di cose si deve parlare con chiarezza, di quello di cui non si può parlare si deve tacere», quindi tutto l'orizzonte umano è l'orizzonte del linguaggio, al di là dell'orizzonte del linguaggio c'è semplicemente il silenzio; naturalmente su questo silenzio si può speculare, questo silenzio è la "sfera del mistico" come dice lui, ma è una sfera insondabile, ineffabile nel senso letterale, non si può comunicare, non si può dire. A questo punto crolla la filosofia. Con il linguaggio da cui noi non possiamo mai uscire si può affermare quello che è esistente, quello che c'è, ma non si può affermare il dover essere, quindi non

esistono cose buone o cattive, non esistono valori, l'unica scappatoia che Wittgenstein offre è quella di dire che un uomo che ha convinzioni morali può tentare di modificare se stesso, comunque è assurdo pretendere di modificare il mondo, di segnalare una via del bene all'interno del mondo, perché il mondo va come va. Noi non possiamo fare niente per tentare di migliorare il mondo, possiamo solamente cercare di chiarificare il linguaggio.

Il *Tractatus* si compone di sette frasi fondamentali che sono numerate da uno a sette, poi con altre numerazioni progressive ci sono i commenti, le chiose, i corollari e gli scoli a questi sette teoremi fondamentali. Scrive Wittgenstein:

> «1. Il mondo è tutto ciò che accade»

Wittgenstein sembra aprire sempre porte aperte, ma sono frasi frutto di una riflessione molto densa: «il mondo è tutto ciò che accade» non è una frase scontata, perché si sarebbe portati a dire che il mondo, cioè la totalità delle cose è un insieme di cose, è una totalità di oggetti, invece per Wittgenstein il mondo è tutto ciò che accade, cioè gli oggetti posti in determinate relazioni: il mondo non è fatto del tavolo, della bottiglia, del microfono, è fatto di accadimenti, come il fatto che il microfono è sul tavolo, quindi il mondo è fatto di relazioni che poi diventano sempre più complicate e danno luogo appunto alla costruzione logica del mondo, per usare l'espressione di Carnap.

> «1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose».
> «1.11 Il mondo è determinato dai fatti e dall'essere essi tutti i fatti».

Se il mondo è la totalità dei fatti fuori dalla totalità dei fatti non ce ne sono altri; è una filosofia che vuole essere di stampo illuministico, positivistico, il mondo è l'insieme dei fatti, i fatti sono qualche cosa di circoscritto, sono le relazioni tra le cose, ma sono relazioni circoscritte, limitate: l'uomo è chiuso in un limite e non può trascen-

dere questo limite.

> «1.12 Ché la totalità dei fatti determina ciò che accade, ed anche tutto ciò che non accade».

Sostanzialmente è come se dicesse: "È un fatto che il bicchiere sta sul tavolo, questo fatto corrisponde ad un fatto negativo, cioè che il bicchiere non sta per terra oppure su una sedia o sul pavimento, quindi la totalità dei fatti determina ciò che accade, cioè tutte le relazioni tra gli oggetti ma implicitamente tutte le mancate relazioni, anche tutto ciò che non accade".

> «1.13 I fatti nello spazio logico sono il mondo».
> «1.2 Il mondo si divide in fatti».
> «1.21 Una cosa può accadere o non accadere e tutto l'altro restare eguale».

Ci sono relazioni tra le cose, ma sono relazioni limitate alla circoscritta situazione in cui le cose si trovano, non c'è un principio di causalità, di connessione degli eventi tra di loro, e gli eventi sono assolutamente distinti e separati. C'è una sorta di visione atomistica: ogni evento è fine a se stesso.

> «4.003 Il più delle proposizioni e questioni che sono state scritte su cose filosofiche è non falso, ma insensato. Perciò a questioni di questa specie non possiamo affatto rispondere, ma possiamo solo stabilire la loro insensatezza. Il più delle questioni e proposizioni dei filosofi si fonda sul fatto che noi non comprendiamo la nostra logica del linguaggio. (Esse sono della specie della questione, se il bene sia più o meno identico del bello). Né meraviglia che i problemi più profondi propriamente non siano problemi».

Wittgenstein sostiene che la filosofia è fatta di pseudo problemi. Abbiamo accennato alla polemica con Russell: non esistono problemi filosofici, i problemi filosofici dipendono da una confusione per cui si mescolano il piano fattuale e il piano logico e si usa un soggetto di un mondo con il predicato dell'altro mondo; si crea una confusio-

ne invece la chiarezza è data da questo: esistono osservazioni fattuali che quando sono rigorose e quando sono verificate, cioè sono vere danno luogo alle scienze; dall'altra parte ci sono la logica e la matematica; se si pretende di prendere delle relazioni e farle valere come fatti o dei fatti e farli valere come relazioni, cioè se si mescolano i fatti con le leggi della logica si crea una confusione, si crea la filosofia ma questo è solo frutto di confusione, dà luogo a falsi problemi, pseudo problemi.

> «4.01 La proposizione è un'immagine della realtà».

È la famosa teoria dell'isomorfismo, della rappresentazione.
La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo.

> «4.011 A prima vista la proposizione – quale, ad esempio, è stampata sulla carta – non sembra sia un'immagine della realtà della quale tratta. Ma neppure la notazione musicale, a prima vista, sembra essere un'immagine della musica, né la nostra grafia fonetica (l'alfabeto) sembra un'immagine dei fonemi del nostro linguaggio. Eppure questi linguaggi segnici si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano. [...] Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, tutti stanno l'uno all'altro in quella interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. Sono traduzioni in termini diversi delle stesse strutture formali. A essi tutti è comune la struttura logica. (Come, nella fiaba, i due adolescenti, i loro due cavalli e i loro gigli. In un certo senso sono tutt'uno)».

Le parole e le cose sono strettamente fuse, sono due risvolti di una stessa medaglia.

La filosofia si riduce a chiarificazione dei pensieri. C'è questo paradosso: che sostanzialmente i pensieri sono i pensieri legati fra loro il pensiero coincide con il linguaggio, la filosofia è chiarificazione dei pensieri, cioè chiarificazione del linguaggio, allora si arriva a questo paradosso, che secondo me è uno dei punti deboli di Wittgenstein: che cosa la filosofia dovrebbe chiarificare? Il linguaggio che in fondo

già esprime di per se stesso la fattualità ma se il linguaggio di per se stesso è la raffigurazione, il rispecchiamento è, l'immagine della realtà perché dovrebbe nascere il problema filosofico di una chiarificazione del linguaggio? Il linguaggio dovrebbe essere già chiaro di per se stesso. Il paradosso è questo (lo dice chiaramente): la filosofia non deve fare altro che ripristinare il linguaggio comune, ma se il linguaggio comune è già valido di per se, perché deve nascere il linguaggio filosofico o meglio perché il linguaggio comune cade nelle ambiguità e non è già esso stesso trasparente?

> «Un'opera filosofica consta essenzialmente d'illustrazioni. Risultato della filosofia non sono "proposizioni filosofiche", ma il chiarirsi di proposizioni».

Naturalmente chiarirsi di proposizioni che vengono dal linguaggio comune, quindi il linguaggio comune è già adeguato, quello filosofico non dà luogo a proposizioni filosofiche come se avessero un valore di verità maggiore delle proposizioni del linguaggio comune. La filosofia è il chiarirsi delle proposizioni del linguaggio comune, quindi il linguaggio comune è già di per se stesso valido.

> «Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che ha valore v'è, dev'esser fuori d'ogni avvenire ed essere così. Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Ciò che li rende non-accidentali non può essere nel mondo, che altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev'essere fuori del mondo».

Il valore deve essere fuori del mondo ma noi fuori dei fatti, fuori del linguaggio non possiamo accedere a niente e quindi questo mondo dei valori, il mondo del mistero, della morte, di Dio, dei valori ecc. non è oggetto di discorso, è oggetto del silenzio, ma questo silenzio, coincide col silenzio dei mistici, l'ineffabilità dei mistici.

Le proposizioni possono essere solo descrittive, ma il verbo dovere non si può usare.

> «6.421 È chiaro che l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale. (Etica ed estetica son uno)».

Sono un atteggiamento, un sentimento diverso verso il mondo ma dal punto di vista conoscitivo non dicono niente.

> «6.432 Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela sé nel mondo».

Wittgenstein è contro il panteismo, Dio non si rivela nel mondo. Dio può essere il senso del mondo? In alcune affermazioni lui dice che Dio è il senso del mondo ma il senso del mondo non si rivela nel mondo stesso, perché nel mondo si rivelano solo fatti, quindi Dio farebbe parte di quello di cui bisogna tacere, non è nel mondo, non si rivela nel mondo, è più in alto, ma essendo più in alto non se ne può parlare. Quindi, Dio se vogliamo si potrebbe dire è trascendente, però proprio perché è trascendente, sta oltre il mondo, quindi sta oltre il linguaggio quindi non se ne può dire niente.

> «6.5 D'una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda. L'enigma non v'è. Se una domanda può porsi, può pure aver risposta».

Non esistono problemi senza soluzioni.

> «6.51 Lo scetticismo è non inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare. Ché dubbio può sussistere solo ove sussiste una domanda; domanda, solo ove sussiste una risposta; risposta, solo ove qualcosa può esser detto».

Quindi non ci sono enigmi, non ci sono misteri.

> «6.52 Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta».

Non ci si può porre questi problemi sono insensati.

> «6.521 La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso».

Qualcuno ha detto che c'è una affinità tra Wittgenstein e Epicuro su questo tipo di problemi: Epicuro sostiene che della morte non bisogna avere paura, Wittgenstein in qualche modo dice la stessa cosa, per Epicuro della morte non si può avere paura perché quando ci sono io non c'è la morte, nel momento in cui subentra la morte non ci sono io, quindi non avviene mai un incontro tra me e la morte, debbo essere sereno non debbo preoccuparmi della morte.

Wittgenstein fa affermazioni molto simili: con la scomparsa mia scompare il mondo, quindi finisce l'esperienza, finisce il linguaggio, il mondo non c'è più, ma a questo punto la cosa non mi pone problema, anzi chi lo interpreta in chiave misticheggiante sostiene che questa è la via per la vera immortalità secondo Wittgenstein: il rendersi conto dell'annullamento totale dell'esperienza e l'annullamento totale del mondo stesso nel momento stesso in cui sono annullato io, mi dovrebbe dare una sorta di serenità in quanto io vivo fino a quando vivo all'interno dell'esperienza, al di fuori del linguaggio e dell'esperienza non c'è niente e quindi non posso essere turbato da questo; se è niente non mi può turbare.

> «6.522 V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico».
> «6.54 Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito)».

Si è rilevato che questa affermazione è presente pure nel buddhismo, Buddha ad un certo punto dice al suo seguace che salva: «ti ho portato con la zattera al punto di approdo della salvezza ora liberati della zattera, lasciala andare alla corrente». Sarebbe una affermazione simile a questa di Wittgenstein, che si uò interpretare in questi termini: "Ho creato la scala per arrivare alla comprensione del mondo,

quando siamo arrivati alla comprensione del mondo, che poi coincide paradossalmente con il riconoscimento della validità solo dei fatti quali si presentano, cioè quali sono anche di fronte alla esperienza comune, tutta questa costruzione artificiosa è inutile te ne puoi sbarazzare. Quando sei salito con la scala verso la riflessione che ti ho proposto ti puoi pure sbarazzare di questa scala".

> «Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo».

Per cui sembra che vedere rettamente il mondo coincida paradossalmente con la visione ingenua del mondo.

> «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere».

Tutta la sfera del dover essere, del trascendente, di quello che è oltre il linguaggio se è oltre il linguaggio non può essere espressa nel linguaggio e se non se ne può parlare, se ne deve tacere.

Alla luce o delle esperienze di maestro elementare o dei gesti di Piero Sraffa a partire dagli anni '30 Wittgenstein rivede tutto questo atteggiamento così rigoroso e sostiene che il linguaggio non è semplicemente descrizione e raffigurazione: il linguaggio è una attività. Si sofferma sul fatto che sì si parla sempre di parole e di linguaggio, ma un linguaggio del sottoufficiale che dà un comando ai suoi uomini, il linguaggio del sacerdote che prega, il linguaggio del bambino che risolve un indovinello, il linguaggio di chi si mette a cantare e fischiettare, sono tante forme di linguaggio completamente diverse legate a un fatto pragmatico: il linguaggio diventa un'azione, e soprattutto diventa un fatto plurale. Esiste una pluralità di linguaggi soggetti a sintassi diverse, esistono giochi linguistici, questi giochi linguistici sono tutti quanti validi e il significato delle parole che è il fondamento del linguaggio, dipende dall'uso che ne viene fatto. Se un bambino si accorda con un altro bambino inventano un gioco, danno un certo significato ad una parola, le fanno significare qualche cosa all'interno del loro gioco, il significato vero della parola sarà

quello attribuito dall'uso che i bambini danno a questa parola, quindi il significato coincide con l'uso, il che comporta il multiculturalismo. I linguaggi sono tutti equivalenti e sono equivalenti le culture che esprimono i linguaggi; qui nell'ultimo Wittgenstein è stata vista addirittura un'anticipazione di un'antropologia multiculturalista .

Esiste una pluralità infinita di giochi linguistici in cui il significato delle parole è legato al loro uso ma naturalmente questo fatto non è così ingenuo e immediato: bisognerà ricostruire i significati delle parole nei vari contesti linguistici e allora si apre la filosofia analitica o quella che all'inizio si chiamava filosofia di Oxford, cioè un'altra grande branca del pensiero contemporaneo che è stata influenzata da Wittgenstein.

4. *Karl R. Popper: il falsificazionismo*

Nato a Vienna nel 1902, Popper studiò filosofia, matematica, logica, musica, psicologia e pedagogia. Iscrittosi alla facoltà di filosofia, Popper si laureò nel 1928. I suo interessi psico-pedagogici lo portarono a collaborare all'Istituto pedagogico di Vienna. Alla frequentazione degli ambienti del Circolo di Vienna è legata la redazione della sua prima opera, la Logica della scoperta scientifica, pubblicata nel 1934. Nel 1937 emigra in Nuova Zelanda e qui scrive La società aperta ed i suoi nemici e Miseria dello storicismo, pubblicati entrambi nel 1945 e considerati da Popper il suo contributo allo sforzo bellico contro il totalitarismo. Nel 1946 si trasferisce in Inghilterra dove è chiamato a insegnare metodologia della scienza alla London School of Economics. Nel 1963 pubblica Congetture e confutazioni, in cui riprende e perfeziona la sua dottrina del metodo scientifico. Nel 1972, con la pubblicazione di *Conoscenza oggettiva*, si apre una seconda fase del pensiero di Popper, in cui egli introduce elementi di evoluzionismo nella sua concezione dello sviluppo scientifico. Questi temi, accanto a un'originale teoria ontologica (quella dei *Tre Mondi*), sono approfonditi nell'opera scritta in collaborazio-

ne col neurofisiologo e premio Nobel J. C. Eccles: *L'io e il suo cervello* (1977). Nel 1979 è uscito l'inedito (composto fra il 1930 ed il 1933) *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza. Verso un teoria evoluzionistica della conoscenza* è del 1990. Popper è morto a Londra nel 1994.

Nella generale crisi della civiltà europea della seconda metà dell'Ottocento era diventato dominante un orientamento filosofico, il quale, pur esaltando la scienza, finiva col proporsi come una forma particolare di irrazionalismo: il Positivismo, con la sua ingenua fiducia nella possibilità di ridurre tutta la conoscenza umana ai «fatti» direttamente osservabili, nella convinzione che le scienze possano fedelmente tradurre in un organico sistema di conoscenze quanto l'esperienza rivela direttamente ai sensi. Tutto ciò che è osservabile e descrivibile è conoscenza e scienza; il resto è congettura, fantasia, aspirazione. La metafisica è espunta dalla sfera della conoscenza. La filosofia venne infine ridotta ad «ancella delle scienze». Nel Novecento i rivolgimenti radicali delle scienze, in prima istanza della fisica, incrinavano sempre più il dogma che la scienza possa consistere in una passiva registrazione di dati. Il Positivismo, rispondendo alle nuove esigenze epistemologiche, assumeva un nuovo aspetto: nel 1929 Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath davano vita al «Circolo di Vienna». Nasceva così il neopositivismo che, accanto all'istanza empirica, per la quale ogni conoscenza degna di tal nome ha il suo fondamento in dati osservabili, accentuava l'aspetto logico-formale della scienza, spostava la sua attenzione sulla formalizzazione linguistica dei "fatti" osservati, risolvendosi in filosofia del linguaggio. Ma il feticismo dei «fatti» restava. Karl Popper, a partire dalle premesse stesse del neopositivismo, opera una drastica riduzione delle sue pretese e apre nuovi orizzonti all'epistemologia contemporanea. Con la *Logica della scoperta scientifica* che ha segnato, come è stato detto, una «rivoluzione copernicana» nella riflessione sulle scienze, Popper ha gettato una pietra nello stagno dell'ingenuità positivistica. In quest'opera fondamentale per il pensiero del Novecento, Popper mette in discussione la possibilità affermata dai neopositivisti di ri-

costruire, a partire dai «fatti» e in base a considerazioni puramente logiche, quegli aspetti generali delle formulazioni teoriche che presiedono ad ogni avanzamento nelle conoscenze scientifiche: decisivo, in ogni nuova scoperta, in ogni nuova formulazione teorica, è il momento della nascita di un'ipotesi, di un nuovo progetto di comprensione della realtà. In questo senso Popper si colloca appieno, con un originale contributo, nel contraddittorio clima di reazione al Positivismo (reazione che non mancava di cadere però in forme di irrazionalismo, sia pure di diverso tipo). Egli stesso affermava:

> «Il mio punto di vista si può esprimere dicendo che ogni scoperta contiene un "elemento irrazionale" o un'"intuizione creativa" nel senso di Bergson».

La parte più feconda della «rivoluzione» epistemologica di Popper va senz'altro identificata nella sua critica dell'empirismo induttivista e nella sua concezione del criterio della «falsificabilità». Rifiutando decisamente che da osservazioni di fatti particolari si possano ricavare affermazioni universali, e quindi leggi scientifiche, Popper afferma polemicamente:

> «Per quanto numerosi siano i casi di cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione che tutti i cigni siano bianchi».

Nella *Logica della scoperta scientifica* così Popper presenta il problema dell'induzione:

> «Il problema dell'induzione può anche essere formulato come il problema del modo per stabilire la verità di asserzioni universali basate sull'esperienza, come le ipotesi e i sistemi di teorie delle scienze empiriche. Molti, infatti, credono che la verità di queste asserzioni universali sia "nota per esperienza"; tuttavia è chiaro, in primo luogo, che il resoconto di un'esperienza – di un'osservazione, o del risultato di un esperimento – può essere soltanto un'asserzione singolare e non un'asserzione universale. Di conseguenza, chi dice che conosciamo la verità di un

> asserzione universale per mezzo dell'esperienza, intende di solito che la verità di quest'asserzione universale può essere in qualche modo ridotta alla verità di asserzioni singolari e che la verità di queste asserzioni singolari è nota per esperienza; ciò equivale a dire che l'asserzione universale è basata sull'inferenza induttiva. La verità di un'affermazione che vuol essere valida sempre, che vuole avere valore di legge scientifica, non può nascere dalla somma di affermazioni su "fatti" osservati, per quanto numerosi questi "fatti" siano».

In altri termini posso solo affermare che «questo cigno è bianco» o che «quel cigno è bianco», ma non posso di qui operare un salto sull'affermazione che «i cigni sono bianchi». Questo salto infatti non è giustificato, in quanto hanno validità solo le descrizioni di esperienze e non compio di certo l'esperienza di vedere tutti i cigni possibili. Quell'affermazione dunque viene fondata su un presupposto di altro genere, che non scaturisce dall'osservazione, vale a dire sul "principio di induzione". Ma questo è un principio universale, non un "fatto" osservato. La scienza positivisticamente intesa, che pretende di avere validità oggettiva perché dice di affidarsi esclusivamente (a differenza per esempio della filosofia) su fatti osservati, si fonda in realtà su un principio universale assunto come premessa. Dunque, invece di sradicare la metafisica della scienza empirica, il positivismo conduce all'irruzione della metafisica nel dominio della scienza. Ogni logica induttiva, afferma Popper, conduce «o a un regresso infinito o alla dottrina dell'apriorismo», nel tentativo di trovare un punto d'appoggio al principio d'induzione. Crolla, quindi, la fiducia ingenua di una conoscenza che si risolve tutta nel descrivere e «protocollare» fatti, fenomeni, eventi che cadono sotto i sensi. Su questa strada Popper giunge a una nuova visione della scienza: tutto il linguaggio della scienza è teorico, ipotetico, non «giustificabile» nel senso positivistico del termine; in ogni affermazione scientifica sono contenute generalizzazioni teoriche. Ma quale sarà il criterio per valutare la validità di una teoria scientifica? Sulla base della sua critica dell'induttivismo e della conoscenza sensibile-empirica, Popper riconosce come scientifico soltanto quanto può venir controllato

(e non fondato) dall'esperienza. Il criterio di demarcazione fra scienza e quel che scienza non è non deve essere la verificabilità, bensì la falsificabilità del sistema.

> «In altre parole [*afferma Popper*] da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di esser scelto, in senso positivo, una volta per tutte: ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza».

Insomma all'affermazione «Domani qui pioverà o non pioverà» non può essere riconosciuto lo status di un'affermazione della scienza, perché non può essere confutata, al contrario dell'affermazione «Qui domani pioverà», anche se quest'ultima potrà rilevarsi falsa. Il processo scientifico nasce proprio da questa falsificabilità delle teorie scientifiche, cioè dalla loro possibilità di essere dimostrate «false», negate e quindi superate se sottoposte a controlli empirici. Il momento dell'osservazione non viene *prima*, bensì *dopo* nel processo di costruzione di sistemi scientifici. Così Popper delinea la falsificabilità:

> «Come criterio di demarcazione, non si deve prendere la verificabilità, ma la falsificabilità di un sistema. In altre parole: da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di essere scelto, in senso positivo, una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza».

È fondamentale quindi per Popper l'atteggiamento critico nella scienza, nel senso che l'oggettività, la «verità» cui essa aspira non sono mai un dato conseguito una volta e per tutte, ma qualcosa che è sempre *in fieri*. L'allargamento delle conoscenze umane non conosce limiti.

VII

PENSIERO POLITICO E FILOSOFIA IN GERMANIA

1. *Carl Schmitt: dialettica amico-nemico, stato d'eccezione, legalità e legittimità*

Carl Schmitt (1888-1985) inizia la sua produzione scientifica nel primo anno della Repubblica di Weimar. Il suo primo libro è *Il romanticismo politico*, del 1919. Qual è il concetto centrale di quest'opera? Il Romanticismo ha colto un elemento fondamentale, di carattere anti-liberale, della svolta dei nuovi tempi: al di sopra dell'individuo ci sono forze che cementano idealmente ed emotivamente le comunità. Ma il Romanticismo finisce con l'essere sterile: il Romanticismo politico è – dice Carl Schmitt in quest'opera giovanile – «qualche cosa che introduce la passività». Esso si colloca in una fase particolare nella vita dello spirito europeo in cui si verificano mutamenti di paradigmi, si perde la base sostanziale, teologica della comunità. L'individuo cerca qualcosa di sovraindividuale, ma lo cerca in maniera onirica e finisce col rifugiarsi in un mondo di fantasia, nel suo mondo emotivo. Questo momento della cultura europea è caratterizzato dal predominio dell'economico. Si tratta di una tesi singolare di Schmitt, in quanto il Romanticismo di solito viene visto come il periodo di trionfo della sfera estetica. In quest'opera invece Schmitt delinea una parabola dello spirito europeo che riprenderà in seguito: l'Europa prima di tutto si è fondata sulla *teologia*, è stata solida perché i principi teologici si riflettevano anche in campo politico; dalla teologia è passata alla *metafisica*, che implica già una

minore adesione fideistica; dalla metafisica si è volta alla *morale*. La morale è semplicemente un sentimento di buona disposizione verso il prossimo. Quarto e ultimo stadio è il passaggio all'*economia*. L'economia è qualcosa di assolutamente neutrale rispetto ai valori. Il Romanticismo, pur essendo l'epoca della ripresa dell'elemento creativo, fantasioso, immaginativo, dal punto di vista sociale si colloca nell'epoca di transizione all'economia, in cui si sono «neutralizzati», come dice Schmitt, tutti i sistemi metafisici e viene meno ogni appoggio sostanziale. Il Romanticismo come momento di affermazione dell'economico è nello stesso tempo il momento dell'esplosione della fantasia, dell'individualità, dell'immaginazione in quanto sono venuti meno i fondamenti sostanziali, universali. Il Romanticismo politico si manifesta come «occasionalismo» conseguente alla «neutralizzazione». «Occasionalismo»: è un termine che nel linguaggio di Schmitt indica che mancano solidi fondamenti, non c'è sostanza. L'individuo romantico, il politico romantico (Schmitt analizza Adam Müller in particolare) non ha grandi progetti, si affida alle singole occasioni, ma in esse finisce per assumere un atteggiamento di passività. Il Romanticismo è «effeminato», dice Schmitt, esso ha inaugurato un'epoca in cui l'economia trionfa, i sistemi teologici e i sistemi di valori sono stati neutralizzati, il fondamento sostanziale delle fedi, e di conseguenza anche delle società, è stato disgregato. Rispetto a questa disgregazione il romantico assume un atteggiamento occasionalistico, non ha un progetto, diventa passivo. Per Schmitt bisogna reagire con un atteggiamento esattamente opposto: alla passività romantica bisogna contrapporre la *decisione*. Proprio perché non c'è niente di oggettivo, sono caduti i sistemi di valori, si sono disgregate le costruzioni metafisiche, sono crollate le fedi, non c'è più niente di oggettivo, di sostanziale, bisogna reagire con la decisione del soggetto. Già in quest'opera giovanile si delinea il "decisionismo" di Schmitt.

Leggiamo una breve citazione da *Il romanticismo politico*, in cui si affaccia la concezione dell'occasionalismo:

> «Così la tumultuosa policromia del romantico si risolve nel suo

> principio semplice di un occasionalismo sottilizzato e la contraddizione misteriosa delle disparate posizioni politiche del cosiddetto Romanticismo politico si spiega per l'insufficienza morale di un lirismo, quindi di un atteggiamento intimistico e soggettivo che può assumere come motivo di interesse estetico qualsiasi contenuto. Per l'essenza del romantico è lo stesso se vengono romanticizzati dai monarchici o dai democratici, da forze conservatrici o rivoluzionarie, esse costituiscono solo occasionali punti di attacco per la romantica produttività dell'io creatore»:

fine di ogni sostanzialità, disorientamento, equivalenza delle varie soluzioni, il contrario di quello che invece è auspicato da Schmitt, la presa di posizione, la decisione.

Nel 1919, dopo la sconfitta della Germania nel primo conflitto mondiale, in un'atmosfera di grande disordine, nasce la Repubblica di Weimar, così denominata dalla città dove viene discussa la nuova costituzione repubblicana. Questa atmosfera colpisce fortemente Schmitt, il quale inizia a meditare sugli stati d'eccezione e nel 1921 scrive un libro più maturo *La dittatura*, opera generata dalla riflessione sulla situazione di guerra civile strisciante che si era verificata nei primi tre anni di vita della Repubblica. Quest'opera introduce altre distinzioni concettuali. Schmitt è stato molto prolifico nel proporre nuove categorie, nel tentare una sorta di pulizia linguistica, una più chiara definizione dei vari termini della politologia. Distingue due tipi di dittatura: la *dittatura commissariale* e la *dittatura sovrana*. C'è un primo tipo storico di dittatura, frutto della sapienza giuridica romana: la dittatura nell'antica Roma era una dittatura commissariale che comportava il tentativo di mantenere l'ordine e di affrontare situazioni eccezionali e transitorie, ma proprio per poter ristabilire l'ordine costituzionale. La dittatura commissariale prevede poteri straordinari in via temporanea per poter mantenere l'ordine in un momento d' eccezione. Lo stato d'eccezione diventa la principale preoccupazione di Schmitt. C'è dittatura commissariale quando c'è un potere costituito: un ordinamento costituzionale, in presenza di pericoli esterni o interni per la comunità, affida temporaneamente a un dittatore un potere straordinario proprio per poter consolidare il

potere costituito. Questo fatto è importante in quanto Schmitt aveva presente l'articolo 48 della Costituzione di Weimar che prevedeva in caso di pericolo per la Repubblica o di gravi turbamenti sociali il conferimento di poteri speciali al Presidente, che avrebbe potuto legiferare senza la maggioranza parlamentare, sottoponendo a ratifica successiva le sue disposizioni e potendo addirittura sciogliere il parlamento in caso di mancata approvazione delle sue decisioni. Questo meccanismo fu usato in maniera continua dopo il 1930 e costituì l'anticamera della presa del potere di Hitler. Già nel 1921 Schmitt si sofferma su questo problema e sostiene la dittatura commissariale contro la dittatura sovrana, messa in auge dalla Rivoluzione francese: quest'ultima è stata teorizzata da Mably e da Sieyès, ed è la dittatura dotata di potere costituente: non è una dittatura temporanea volta a ristabilire un potere costituito, ma viene instaurata per aprire una nuova fase di potere, per riproporre l'ordinamento sociale su nuove basi. Mentre la dittatura commissariale ripristina l'ordine costituito, la dittatura sovrana lo sconvolge, ne prepara uno nuovo. Alla fine della parabola della Repubblica di Weimar, Carl Schmitt interpreta l'avvento al potere di Hitler come una dittatura commissariale, ma poi questa si traduce di fatto in dittatura sovrana. Il meccanismo sfugge al controllo.

Nel 1921 Schmitt dedica attenzione allo stato di eccezione e teorizza il concetto di dittatura. L'anno dopo, nel 1922, pubblica *Teologia politica*. Nel sottotitolo viene detto che si tratta di quattro saggi sulla teoria della sovranità. Ma che cosa c'entra la teologia con la sovranità? Perché una teologia politica? Tra l'altro va detto che Carl Schmitt era cattolico. Nel 1918 in Germania si manifesta un *revival* cattolico. Il crollo del Reich, dell'"impero" tedesco, la sconfitta nella guerra erano imputati anche a una classe dirigente sostanzialmente protestante. I cattolici riprendono spazio. Il partito cattolico diventa decisivo ed è quello che si assume la corresponsabilità di firmare il trattato di Versailles. Nella costituzione della Repubblica di Weimar lo Stato viene sganciato dalla confessionalità. La formazione di Schmitt è anche teologica, in quanto inizialmente i genitori pen-

savano di avviarlo a una carriera ecclesiastica. Alla cultura teologica aveva affiancato la lettura di Sorel e dell'irrazionalismo francese. La sua formazione è un ibrido di irrazionalismo e di cattolicesimo. In *Teologia politica* sostiene che tutto il pensiero politico europeo è un pensiero teologico secolarizzato. In particolare si sofferma sul miracolo. Il miracolo è per il credente la sospensione della legge naturale, l'irruzione del divino nell'umano, una svolta imprevedibile, qualche cosa che non c'era prima, è creativo, è nuovo, è il contrario della normalità della legge. Il miracolo corrisponde allo stato d'eccezione. Nel Settecento con l'Illuminismo si è affermato il deismo. Il deismo è stato l'equivalente dello Stato moderno di diritto. Il deismo sostiene che c'è un Dio orologiaio del mondo – come aveva detto Voltaire – il quale fa in modo che il mondo sia messo in movimento e vada avanti con regolarità, senza più intervenire. La normalità è la legge usuale. Ma la visione di Dio del deismo è una visione fredda, è la visione di un Dio orologiaio. Invece Schmitt si pone dalla parte di De Maistre, di De Bonnald, di Donoso Cortès, cioè dei pensatori più tradizionalisti e conservatori. Schmitt si colloca al fianco di questi autori teisti, per i quali c'è un Dio che rompe la continuità della storia. «Noi crediamo nel miracolo»: a partire da questa affermazione del teismo, Schmitt passa in politica all'affermazione della centralità dello stato d'eccezione. Per lui è più importante lo stato d' eccezione che quello normale. *Teologia politica* si apre con una affermazione molto forte, una delle più emblematiche di Schmitt: «Sovrano è colui che governa in uno stato d'eccezione». È sovrano colui che domina le situazioni che con strumenti normali non possono essere controllate. Si manifesta vera sovranità quando c'è un nemico esterno o una guerra civile: chi riesce a comandare e governare in una situazione non normale è davvero un sovrano. Tutto il pensiero politico di Carl Schmitt si concentra sull'eccezionale a scapito del normale.

Leggiamo qualche brano da *Teologia politica*:

> «Tutti i concetti più pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati dalla dottrina dello

> Stato alla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica. la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti . Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subìto dalle teorie della filosofia dello Stato negli ultimi secoli».

L'idea del moderno Stato di diritto è parallela al deismo, a una teologia e a una metafisica che escludono il miracolo dal mondo e che eliminano la violazione delle leggi di natura implicita nel concetto di miracolo; come è escluso l'intervento miracoloso di Dio nelle cose della natura, così è escluso l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell'Illuminismo ripudia il caso d'eccezione in ogni sua forma. Si profila questa situazione: fino alla Rivoluzione francese è valso il principio di legittimità: il detentore del potere di governo era un sovrano legittimato per ragioni di discendenza dinastica. Il principio di legittimità è stato riaffermato al Congresso di Vienna per ripristinare l'ordine politico, ma non ha funzionato più. La legittimità è diventata qualcosa di problematico, da far risalire al popolo. Ma come si fa ad avere una legittimazione popolare? Come può il popolo esprimere la propria unità politica? Ovviamente non lo può fare in maniera diretta. Da parte di Schmitt viene respinta ogni tesi di tipo rousseauiano. Il popolo per sua costituzione è plurale, è moltitudine; e dalla moltitudine non può nascere un'espressione unitaria. L'espressione unitaria prima veniva da un monarca, adesso la legittimità passa dal monarca al popolo. Ma come può il popolo manifestare questa legittimità? Come può manifestare l'unità della propria volontà? Non lo può fare che in maniera rappresentativa. E su questo si alimentano le discussioni anche tra altri politologi della Repubblica di Weimar.

Rifacendosi ai teorici della restaurazione, Schmitt sostiene che la legittimità, la possibilità di esercitare il potere e la sovranità, si manifestano nella situazione di eccezione. Egli rivolge la sua attenzione verso Donoso Cortès, diplomatico spagnolo teorico della politica,

morto precocemente nel 1853, che Schmitt riscopre, sostenendo che è uno dei maggiori pensatori politici dell'800 e vedendolo come il teorico decisivo del problema dell'epoca posteriore alla Rivoluzione francese in quanto, pur essendo un reazionario, si è reso conto che il principio di legittimità nell'800 non funziona più. In questo periodo le lotte sociali si sono inasprite. Donoso si scaglia contro Proudhon, senza capire che Marx è il vero interprete della sua epoca, si scaglia contro i disordini sociali e gli viene riconosciuto da Schmitt uno spirito profetico perché prevede che la rivoluzione la faranno gli slavi in Russia. Cortès sostiene che di fronte allo scontro epocale di forze sociali irrefrenabili, di fronte alla mancanza di una legittimità tradizionale, rimane solo la via della dittatura. Teorizza la dittatura della sciabola. Sostiene che di fronte al pericolo di una dittatura del pugnale, di un sovvertimento sociale, bisogna ricorrere alla dittatura della sciabola. Nel 1922, nel 1927, e anche dopo la seconda guerra mondiale, Schmitt ha dedicato vari saggi all'opera di Donoso Cortès. Si legge nel saggio del 1922:

> «In verità l'oblio stesso di Donoso è un fenomeno strano tutt'altro che semplice; finché visse, soprattutto nel periodo compreso tra il 1849 e il 1853, il suo successo politico e letterario fu straordinariamente grande in tutta l'Europa. I suoi discorsi affascinarono l'intero continente europeo. Numerose testimonianze ci permettono ancora di accertare ed attestare il suo notevole influsso, e nella Germania protestante è sufficiente ricordare i commenti di Schelling, Ranke e Guglielmo IV. Tutti vedevano in questo grande spagnolo qualcosa di inconsueto e di grande».

Cortès era fautore di un pessimismo antropologico portato alle estreme conseguenze. Secondo lui l'umanità è peggio di una massa dannata, come la definiva Lutero; essa è qualcosa di abietto. E questo spiega perché per governare sia necessaria la dittatura. Prosegue Schmitt:

> «Forse nemmeno il vecchio Goya ha dipinto scene più sgradevoli e atroci di quelle che compaiono in Donoso. Per lui l'uomo

> è un essere ripugnante, ridicolo, del tutto corrotto dal peccato e rivolto all'errore. Un essere che se non fosse stato redento da Dio stesso sarebbe più spregevole del rettile che il mio piede schiaccia. Per lui la storia universale è soltanto il beccheggiare di una nave alla deriva con un equipaggio di marinai ubriachi che ballano e cantano a squarciagola finché Dio non affonda la nave perché torni a dominare il silenzio. Tutto ciò è troppo terribile per rendere amabile e popolare un autore nel diciannovesimo secolo. Inoltre queste idee non sono esposte come in un'osservazione occasionale, ma come dogma e sistema».

Di fronte a questa situazione così grave dell'umanità, di fronte a questa barca che sta per naufragare, l'atteggiamento più insignificante e ridicolo è quello della borghesia. La borghesia – dice Donoso – è una classe "discutidora": ama i conciliaboli, gli accordi, ama discutere, e per questo le manca la decisione. Essa è destinata a essere soppiantata in quanto classe "discutidora". All'ondeggiare della borghesia bisognerà sostituire un atteggiamento decisionistico. Schmitt dice di ricavare da Donoso anche il termine "decisionismo". E scrive:

> «Secondo Donoso proprio dall'essenza del liberalismo borghese deriva il fatto che in questa lotta esso non si decida, ma cerchi piuttosto di intavolare una discussione; cioè la borghesia di metà ottocento sta di fronte ad una lotta mortale, non se ne accorge e vorrebbe venire a patti. Perciò egli definisce la borghesia una classe che discute, una classe "discutidora". Una classe che trasferisce tutte le sue attività politiche alla stampa, al parlamento e alle discussioni non è all'altezza delle grandi lotte sociali dell'800. Ovunque si può riconoscere l'insicurezza e la debolezza interna della borghesia liberale nata con la monarchia di luglio del '30. Il suo costituzionalismo liberale cerca di paralizzare il re mediante il parlamento oppure lasciandolo sul trono. È la stessa incoerenza in cui incappa il deismo quando bandisce il dio dal mondo continuando a credere nella sua esistenza».

Donoso procede sulla base di paralleli teologico - politici. Anche in questo Schmitt gli è debitore. La continua volontà di discussione, di mediazione – che però è assolutamente incapace di fronteggiare i pe-

ricoli dell'epoca – costituisce la crisi spirituale del parlamentarismo.

L'anno dopo, nel 1923, Schmitt scrive un saggio in proposito, *Die heutige Lage des Parlamentarismus* (*La situazione spirituale odierna del parlamentarismo*): vi sostiene che il parlamentarismo si fonda sulla libertà di discussione, sul fatto che ci siano persone che rappresentano il popolo, ma che lo rappresentano nella sua interezza, che siano cioè individui con una propria cultura, ma che possano discutere in quanto rappresentanti del popolo tutto intero. Se un individuo ha un mandato imperativo, ristretto, se ha il mandato di un partito e la possibilità di negoziare solo fino a un certo punto, egli non si confronta veramente in maniera libera in parlamento. Schmitt fa un' analisi quasi sociologica dei dibattiti parlamentari. Il parlamento è esautorato dalle sue funzioni. Le decisioni politiche importanti vengono prese tra le cricche dominanti dei vari partiti e poi vengono mediate nelle votazioni dell'assemblea parlamentare, in cui non c'è alcuna discussione pubblica. I parlamentari non sono rappresentanti della nazione nel senso forte del termine. Ognuno di loro non rappresenta l'elettorato in maniera piena, ma ha un freno continuo. Le decisioni sono prese fuori dal parlamento. Il parlamentarismo è in profonda crisi. Ma è in crisi a questo punto lo Stato stesso, che ha subìto una trasformazione silente di cui dobbiamo prendere atto. Lo Stato dell'800 era uno Stato neutrale: e aveva una sua autonomia in quanto manteneva una distanza dalla società civile. Lo Stato era separato dalla società. Questa separazione tra Stato e società era possibile in quanto c'era una dicotomia tra borghesia e monarchia. La monarchia, che incarnava il senso dello Stato, fungeva da contraltare rispetto alla borghesia, classe economica per eccellenza. Alla fine dell'800 l'economia ha preso un sopravvento massiccio, per cui lo Stato ha iniziato ad assumere sempre più iniziative economiche, è diventato imprenditore e mediatore in conflitti economici. Lo Stato è diventato assistenziale, programmatore dell'andamento economico, ha preso in cura il grande mondo dell'economia, ma in effetti ne è stato invaso. L'economia è l'attività della società civile che ha cancellato lo Stato. Lo Stato è diventato Stato totale, immedesimandosi

nella società e facendosi permeare dalla società. Secondo Schmitt lo Stato del '900 non è più staccato dalla società, ma si ritrova colonizzato dall'economia: ed è diventato società che si autoorganizza. Non c'è più una netta distanza tra Stato e società, ma proprio perché la società si è autoorganizzata nello Stato, l'economia è totalmente penetrata all'interno dello Stato, lo Stato è diventato Stato totale. Allo Stato neutrale dell'800 – egli sostiene – si è sostituito lo Stato totale, esso coincide completamente con la società civile. Dell'aggettivo "totale" Schmitt è debitore a Ernst Jünger. Egli allude alla mobilitazione totale di Jünger, riferita alla guerra moderna in cui tutta la società è militarizzata, tutto è organizzato in funzione della guerra, c'è una mobilitazione totale della società in funzione della guerra. Dalla mobilitazione totale di Jünger, Schmitt ricava il concetto dello Stato totale. Le categorie dell'800 sono completamente superate. Bisogna rifondarle sullo stesso concetto di "politico".

Il "politico" deve essere ridefinito, riguadagnato nella sua dimensione autonoma. Come l'estetico è ben definito sulla base della coppia bello-brutto, la morale sulla coppia bene-male e l'economia sulla coppia utile-disutile, c'è una coppia di opposti che definisce la sfera del politico: amico – nemico. Questa coppia permette di distinguere la sfera politica dall'estetica, dalla filosofia, dal diritto. Perché "il" politico e non "la" politica? Perché il politico si basa sulla coppia amico – nemico, disgiuntiva, mentre la politica è arte della mediazione. Nella sfera del politico la mediazione non c'è, o ci si aggrega ad amici per sconfiggere un nemico o si viene sopraffatti dal nemico stesso. A Schmitt interessa la politica come conflittualità. In che cosa consiste il nemico? Il Vangelo di Matteo dice: «*diligite inimicos vestros*», «amate i vostri nemici». Ma questo passo si riferisce a nemici personali. Schmitt si riferisce invece all'*hostis*: la dialettica disgiuntiva, oppositiva, della sfera del politico è tra amico e nemico in senso pubblico. A questo punto nasce il problema di chi è l'*hostis*. E nei suoi testi si capisce che il nemico è l'altro, l'estraneo. Naturalmente tutto questo presenta pericoli. Schmitt non è razzista, ma in qualche modo il nemico è l'altro, è lo straniero, quello con cui io non mi identifico.

Si tratta di una categoria arbitraria. Come arbitrario, soggettivistico è il decisionismo.

Leggiamo qualche brano dal *Il concetto di politico* saggio pubblicato in italiano in una raccolta di testi schmittiani intitolata *Le categorie del «politico»*:

> «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione amico (*Freund*) e nemico (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto».

Il contenuto può essere qualsiasi contenuto: amico e nemico sono interscambiabili tra di loro, c'è fra loro un rapporto di ostilità, appunto, ma quali siano i contenuti di questa ostilità non è definito.

> «Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri essa corrisponde per la politica ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni».

La coppia del politico (amico-nemico) non è riconducibile alle altre. Se non è riconducibile alle altre, dice Schmitt con ironia, il mio nemico può essere anche buono. La definizione politica non ha a che fare con la definizione morale. Può essere che il mio nemico sia buono, però è mio nemico. Aggiunge scherzando: il mio nemico può essere pure bello, ma anche questo non c'entra col rapporto politico. Oppure il nemico può essere utile, una nazione può avere come nemici abitanti di una regione che sono utili nei commerci. L'utilità, la bellezza, la bontà sono a loro volta categorie autonome, che nulla tolgono all'autonomia del politico, cioè alla coppia *Freund-Feind*, amico-nemico.

> «Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri essa corrisponde per la politica ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma

> nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse, cioè logicamente è indipendente. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus*. La lingua tedesca, come altre, non distingue fra nemico privato e nemico politico cosicché sono possibili in tal campo molti fraintendimenti e aberrazioni. Il citato passo evangelico che dice: "amate i vostri nemici" recita: "*diligite inimicos vestros*", e non "*diligite hostes vestros*". Non si parla qui del nemico politico».

Poi fa un esempio significativo:

> «Nella lotta millenaria tra cristianità ed islam mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa anziché difenderla per amore verso i saraceni o i turchi. Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico».
> «I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità dell'uccisione fisica».

La coppia amico-nemico comporta la volontà di annientamento dell'altro. E Schmitt lo dice con chiarezza:

> «La guerra consegue dall'ostilità poiché questa è negazione assoluta di ogni altro essere. La guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e neppure di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato».

Si è detto, parafrasando von Clausevitz, che per Schmitt la guerra è la prosecuzione della politica perché nel concetto di *hostis* è già compreso il concetto di ostilità bellica, di guerra, di annientamento. Rispetto a questo egli si difende affermando:

> «Tutto ciò non vuol però assolutamente dire che l'essenza del politico non sia altro che guerra sanguinosa, e che ogni battaglia politica debba essere una battaglia militare, né che ogni popolo sia ininterrottamente messo di fronte a ogni altro nell'alternativa

amico o nemico e che la corretta scelta politica non possa consistere proprio nell'evitare la guerra».

La definizione qui data di politico non è né bellicistica, né militaristica, né imperialistica, né pacifistica.

Siamo arrivati agli anni '30. Ci soffermiamo sul saggio decisivo: *Legalità e legittimità* del 1932. Da due anni ci sono i governi Brüning che si basano sulle disposizioni del Cancelliere, avallate dal Presidente Hindeburg, senza la consultazione del parlamento. *Legalità e legittimità* si confronta con il problema concreto della crisi costituzionale di Weimar, ma presenta una rilevanza teorica generale. È un testo contraddittorio. Cerco di cogliere quello che secondo Vittorio Hösle è il filone essenziale. Dopo la guerra Schmitt fu incarcerato, fu portato a Norimberga, non potette più insegnare, fu perseguitato, paradossalmente più che dai sovietici, che lo liberarono subito, dagli americani. Negli anni '60 (ha vissuto fino a 97 anni), sostenne che Legalità e legittimità era un grido d'allarme. Secondo altri interpreti, invece, quello scritto è una porta aperta a Hitler. Schmitt sostiene questo: uno Stato non si può basare sulla pura legalità in quanto la legalità è un fatto puramente formale. Sul formalismo della norma si fondava Kelsen, suo irriducibile avversario. Come nemico del formalismo, Schmitt sostiene che uno Stato non si può fondare sulla legalità e adduce esempi molto chiari: da un punto di vista legale si potrebbe sostenere l'illegalità del nemico politico e per esempio l'imprigionabilità, la perseguibilità del nemico politico. La legalità come forma può comprendere qualsiasi contenuto. Non è ammissibile uno Stato che si fondi sulla legalità, in quanto la legalità può come forma recepire qualsiasi contenuto, anche la persecuzione del nemico politico. L'oppositore può essere definito come illegale. A questo punto non può essere neppure considerata legalità – e qui ci avviciniamo ai nostri problemi – il formalismo della maggioranza elettorale o parlamentare: che cosa si può valutare rispetto alla giustizia se ci sono 51 contro 49 o 98 contro 2? Schmitt ironizza sia contro il principio di maggioranza parlamentare, sia più sottilmente contro le maggioranze in generale, fino ad arrivare al paradosso di

dire 51 contro 49 o 98 contro 2 sono equivalenti, in quanto si tratta pur sempre di una forma che, rispetto al contenuto, al valore di una decisione, non dice niente. Una maggioranza può prendere decisioni ingiuste. Il legalismo, il formalismo, il sistema elettorale maggioritario, la legalità non possono essere il fondamento di uno Stato. La legittimità però presenta un altro problema a partire dalla crisi della legittimità dinastica.

Dopo aver sostenuto che non si può fondare sulla legalità, Schmitt sostiene che la Costituzione della Repubblica di Weimar è duplice: da una parte si fonda sul principio maggioritario, sul formalismo della maggioranza, ma contiene una seconda parte in cui vengono sostenuti la dignità dell'uomo e alcuni valori fondamentali della convivenza civile. Secondo lui la Costituzione di Weimar si scinde, paradossalmente, in due costituzioni. Sostiene di essere favorevole alla seconda parte della Costituzione, quella di carattere contenutistico, contro la prima, di carattere formale. La Costituzione di Weimar è divisa a metà: formalistica-funzionalistica-maggioritaria la prima metà, la seconda metà invece si fonda su contenuti. Secondo Schmitt di fronte alla gravità della crisi non ci si può affidare a un parlamentarismo vuoto che non regge più, alla contraddittorietà della legge costituzionale: è necessario che tutto converga in un punto, in una decisione. Per questo nella Costituzione di Weimar c'è un appiglio, l'articolo 48, per il quale in caso di emergenza e di necessità il Presidente del Reich può governare col Cancelliere in deroga alla legislazione ordinaria. Questo principio a sua volta deve avere un fondamento: il presidenzialismo. La Costituzione di Weimar era duplice anche in quanto dava vita a un sistema parlamentare, ma insieme a un sistema presidenziale. Visto che il parlamentarismo viene meno, bisogna aggrapparsi al presidenzialismo. Il presidenzialismo deve avere una base e questa base deve essere plebiscitaria. Schmitt sostiene che per rettificare e salvare la Costituzione di Weimar bisogna rafforzare il presidenzialismo su base plebiscitaria. Non si rende conto di cadere nello stesso errore che rimprovera al principio di maggioranza, in quanto l'unica motivazione che egli dà dell'adesione

a un principio plebiscitario è questa: è un principio che con la Rivoluzione francese, con l'avvento delle masse al potere, di fatto viene molto ascoltato. È un principio in fondo democratico. Quindi, senza entrare nella valutazione logica e nella valutazione di contenuto del principio plebiscitario, Schmitt lo accetta su una base fattuale, cioè in quanto esso viene riconosciuto. Vittorio Hösle acutamente osserva che il principio plebiscitario che Schmitt pone a base del consolidamento della Costituzione di Weimar è soggetto alla stessa critica del principio di maggioranza, in quanto si può immaginare per esempio un plebiscito in cui un popolo decida che i plebisciti non valgono più, oppure che venga abolita la Costituzione plebiscitaria. Quindi affidarsi al principio di maggioranza elettorale o parlamentare o affidarsi al principio plebiscitario è esattamente la stessa cosa.

> «Con questa riduzione di una legittimità avente pretesa di giustizia al procedimento plebiscitario Schmitt capitola di fronte allo spirito realistico del suo tempo».

Il principio plebiscitario, essendo formale, porta a una negazione di se stesso. Schmitt è capace di una analisi stringente della Costituzione di Weimar, ma a un certo punto si ferma e ricorre al salvataggio del principio plebiscitario, che addirittura dovrebbe diventare la base di una svolta costituzionale per salvare la repubblica, ma il principio plebiscitario è soggetto allo stesso formalismo, alla stessa autonegazione del principio maggioritario.

Emerge qui il problema più interessante: Schmitt non vede alcuna possibilità di fondazione razionale di valori e di norme costituzionali. Paradossalmente Carl Schmitt, pur essendo nemico del formalista Hans Kelsen, finisce con l'avere lo stesso tipo di atteggiamento di Kelsen: l'ordinamento giuridico è tale perché c'è; c'è un ordinamento giuridico fondato sul plebiscito: il plebiscito è riconosciuto, è qualcosa che vale di fatto, allora piuttosto che cercare un autentico valore accettiamo quello che viene riconosciuto come tale. Si tratta di un atteggiamento antifilosofico: l'accettazione del fattuale, non di quello che vale in quanto ha valore, ma di quello che vale in quanto è riconosciu-

to. Schmitt in *Legalità e legittimità* rifiuta la possibilità di una fondazione filosofica, logica, razionale di valori e quindi ricade nella cultura del politeismo dei valori predicata da Max Weber; non è un caso che nel dopoguerra scriverà un famoso saggio breve *Contro la possibilità di erigere valori*. La riforma costituzionale possibile si affida ancora una volta a un fattore di carattere formale, il ricorso al plebiscito.

Hitler, tre mesi dopo aver ricevuto il potere da Hindenburg, emana un decreto di acquisizione dei pieni poteri. È interessante rilevare che Hitler pensa di dover dare validità legale ai pieni poteri, allo scioglimento dei partiti, ecc., e nel 1937, nel 1939 e addirittura nel 1943, quando si profila la fine della Germania nazista, ci tiene a emettere provvedimenti di proroga dei suoi poteri eccezionali, il che testimonia l'insostenibilità di un potere eretto solo su base legale.. Schmitt argomenta bene nel suo saggio contro una sovranità e un esercizio del potere fondati sulla sola legalità, ma non riesce a trovare una soluzione, in quanto in fondo aderisce alla filosofia relativistica dello stesso Kelsen, alla filosofia relativistica del nichilismo. Nonostante il suo decisionismo, che sembrerebbe qualcosa di forte e di contrapposto al relativismo e al formalismo di Kelsen, cioè del positivismo giuridico, Schmitt fa parte della stessa cultura relativistica e positivistica: la sua decisione è una decisione vuota e può essere riempita di qualsiasi contenuto. Quello che manca in Schmitt è l'ancoraggio oggettivo.

Karl Löwith sostiene che anche da giovane, quando criticava il Romanticismo politico, il fattuale, Schmitt, diventava bersaglio della sua stessa critica, in quanto la decisione è qualche cosa di sganciato dall'elemento sostanziale che rimproverava ai romantici, la decisione è completamente soggettiva, arbitraria, nichilistica, disancorata da un piano oggettivo, da un piano fondativo razionale e universale. A questo punto prevale il positivo, quello che c'è, chi riesce ad imporre la forza, chi riesce ad imporre la decisione. Kelsen sostiene che l'ordinamento giuridico a gradini è un insieme di norme di vari livelli, parla di uno *Stufenbau*, di una costruzione a gradini dell'ordinamento giuridico che si rinviano l'uno all'altro in rigida coerenza. Arrivati

al vertice dell'ordinamento c'è la Costituzione, ma la Costituzione presuppone una norma fondamentale, cioè una norma fondante la Costituzione che è esterna rispetto alla Costituzione stessa, e proviene quindi dai rapporti di forza. Kelsen è un positivista e un formalista. L'ordinamento è una piramide costruita con coerenza dai gradi superiori a quelli inferiori che non si devono contraddire fra loro. Però, arrivati al grado supremo della Costituzione, c'è il problema di chi pone la Costituzione. L'ordinamento si regge sulla base di un atto di posizione (perciò positivismo) della Costituzione esterno al diritto stesso, e se è esterno al diritto viene dal regno della forza, dell'arbitrio, dal regno della decisone. Il decisionismo di Schmitt che sembra tutto basato sui contenuti e il formalismo positivistico di Kelsen finiscono col convergere. Da una parte ci sono Schmitt e Kelsen, il positivismo e il formalismo, dall'altra parte c'è una possibilità di fondazione filosofico - razionale dei valori e dell'ordine giuridico che resta un problema aperto.

Concludo questa distinzione tra normativismo kelseniano e decisionismo schmittiano riferendomi a uno scritto immediatamente successivo alla fine della Repubblica di Weimar. Nel 1934 Schmitt scrive un saggio sui tre tipi di pensiero giuridico:

> «Ogni giurista che consapevolmente o inconsapevolmente pone a fondamento del suo lavoro un concetto di diritto intende quest'ultimo o come una regola o come una decisione o come un ordinamento».

O c'è la norma di Kelsen, o c'è la decisione di Schmitt, oppure c'è un ordinamento. La teoria dell'ordinamento in Italia prese il nome di teoria istituzionale. Schmitt cita un importante autore italiano, Santi Romano, che nel 1917 aveva fondato la teoria istituzionale dell'ordinamento giuridico, e dice:

> «Il diritto o è regola o è decisione o è ordinamento, cioè una struttura concreta. Su questa base si definiscono i tre tipi di pensiero giuridico che abbiamo qui distinto. Ogni pensiero giuridico lavora sia con regole sia con decisione sia con ordinamenti e

> strutture ma la concezione finale per quanto riguarda la scienza giuridica dalla quale sono derivate giuridicamente tutte le altre è sempre e soltanto una. O una norma nel senso di regola o legge o una decisione o un ordinamento concreto».

Nel 1934 Hitler ha preso il potere. Quale altra decisione dev'essere presa? Oramai non vale più un'ulteriore decisione possibile, vale l'ordinamento. Da teorico del decisionismo Schmitt diventa teorico dell'ordinamento: la norma si concretizza sempre in un tribunale, in un giudice, in un apparato, la norma è ordinamento. Adesso c'è l'ordinamento nazista, il sistema giuridico è il sistema nazista e quindi si ripresenta un atteggiamento positivistico. Per il pensiero che si riferisce a un ordinamento concreto non è l'ordinamento a essere da un punto di vista giuridico in primo luogo una regola o una somma di regole, ma viceversa è la regola a essere solo una componente o uno strumento dell'ordinamento. Viene prima l'ordinamento e poi la norma: il diritto decade.

> «Il pensiero fondato su norme o su regole è solo una parte limitata e derivata del più generale campo di applicazione della scienza giuridica. La norma o regola non fonda un ordinamento, essa svolge soltanto sulla base o nell'ambito di un ordinamento dato una certa funzione regolativa dotata solo in misura modesta di una validità autonoma».

Quindi la validità della norma è autonoma, quello che conta è l'ordinamento. Siamo nel 1934. La *Entschlossenheit*, la decisione vuota di contenuto di Heidegger corrisponde all'*Entscheidung*, alla decisione del decisionismo di Carl Schmitt. C'è una costellazione di pensieri che questi autori hanno concepito prima del nazismo, e li ha portati poi ad aderire al nazismo. La polemica su Schmitt nazista ha una sua conclusione inequivocabile, Schimtt è stato il teorico dell'ordinamento nazista. Bisogna riconoscere che nel dopoguerra è stato imprigionato: ha scritto *Ex captivitate salus*, *Dalla prigionia la salvezza*, ha ripensato tutta la sua biografia e ha dato luogo a importanti teorizzazioni di diritto internazionale che si fondano su una

visione della trasformazione globale del diritto europeo di grandissima attualità in quanto, partendo dalla sua esperienza di tedesco che è stato criminalizzato dagli americani, sostiene che oramai le guerre moderne sono sganciate dall'appartenenza territoriale, dagli Stati territoriali, dal riconoscimento del nemico in quanto anche giuridicamente caratterizzato: lo *iustus hostis*. Invece adesso il nemico è nemico perché è criminale e se è criminale deve essere semplicemente annientato. Tutto questo al di fuori di un ordine di problemi territoriali. Nel libro *Il nomos della terra* del 1950, che fa seguito a *Terra e mare* del 1942, Schmitt apre nuove prospettive molto attuali: l'*hostis* in quanto tale, cioè l'altro che è criminale e deve essere semplicemente annientato, non è nemico per un'appartenenza a una zona geografica in collisione con la mia, come nelle guerre europee fino all'Ottocento, ma è il nemico totale che dev'essere annientato con una mobilitazione totale.

2. *Hermann Heller: nazione e democrazia*

Nel punto decisivo, il pensiero di Carl Schmitt e il pensiero di Hans Kelsen si rivelano entrambi forme di positivismo giuridico, Hermann Heller (1891–1933) invece cerca di porsi su un asse diverso. Su Heller mi riallaccio alle impostazioni di Ulderico Pomarici di *Oltre il positivismo giuridico*. Le prospettive metodologiche di Hermann Heller sono complesse, ma per semplificazione possiamo dire che dal piano puramente giuridico, normativo, l'interesse viene spostato su quello sociologico, su un piano sociologico di derivazione hegeliana, che non ha niente a che vedere col positivismo comtiano, col positivismo classico. Heller sostiene che l'essenza dello Stato può essere colta solo sulla base della *Totalitätsanalyse*, l'analisi della totalità: lo Stato è un'entità di natura spiccatamente sociale, non può essere compreso astrattamente, isolando l'aspetto giuridico come fa il normativismo, ma dev'essere visto nella connessione col fatto economico, col fatto religioso: l'*homo economicus*, l'*homo religiosus*, l'*ho-*

mo politicus sono altrettante astrazioni, invece bisogna considerare lo Stato come qualche cosa di globale, come la tensione verso l'unità di tutta l'organizzazione sociale. Questa prima differenza rispetto alle impostazioni di Schmitt e di Kelsen si può accoppiare a un'altra differenza fondamentale: mentre Schmitt diventa quasi l'affossatore della Costituzione di Weimar, Heller è un sostenitore della Repubblica di Weimar come incarnazione dello Stato sociale di diritto e soltanto alla vigilia del crollo della Repubblica si adatterà a ipotizzare una variazione della Costituzione di Weimar che per lui è molto ben costruita.

La brevità della sua vita, che si conclude proprio nel dicembre del 1933, gli impedisce di finire l'opera maggiore *La dottrina dello Stato*, che è incompiuta, ma si può considerare, grazie all'opera di Niemeier, il discepolo che l'ha pubblicata nel '34, comunque pienamente dotata di forma. Nella sua breve parabola esistenziale – è morto a poco più di quarant'anni – Heller è l'interprete e il difensore, dal punto di vista della socialdemocrazia, della Repubblica di Weimar: crede nello Stato sociale di diritto, crede nell'avanzamento rappresentato dalla Costituzione di Weimar, ma soprattutto è convinto del fatto che questa sia il risultato di una tradizione, di una sapienza giuridica, che è perfettibile, ma che dà già frutti positivi. Come ha rilevato Wolfgang Abendroth, studioso del pensiero politico tedesco, possiamo dire che Heller è un ottimista, afferma la validità, la fecondità della Costituzione weimariana, ma anche del parlamentarismo: sostiene che il parlamentarismo funziona se c'è una base di valori condivisi. Questa condivisione di senso è possibile se c'è anche un minimo di uguaglianza materiale, economica, sociale; Heller sostiene che la Repubblica di Weimar è sulla strada del superamento delle differenze sociali: la lacerazione, la conflittualità argomentate in Carl Schmitt, ottimisticamente Heller le considera il sale stesso della vita statale, sono qualche cosa, però, che può essere composto, che può essere unificato, anzi, il fine della vita politica consiste proprio nell'unificazione di istanze opposte; Heller pensa che l'omogeneità si vada realizzando, che il dialogo, lo scambio e anche una sana vita parla-

mentare siano possibili.

In pieno neokantismo, Heller ha l'audacia di tenersi legato a Hegel, sia pure a uno Hegel riletto in maniera creativa. La sua prima opera, del 1921, è *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*. Qual è il succo di quest'opera? Il vero concetto adeguato di Stato è nato solo con Hegel, ed è nato sulla base del concetto di organismo. Il concetto di organismo è già presente nella *Critica del giudizio* di Kant, ma è Hegel ad applicarlo sul terreno politico. Kant rimane al di qua di questa linea divisoria, in quanto mantiene ancora una concezione contrattualistica, vede ancora una priorità del soggetto, dell'individuo. Pur avendo preconizzato l'importanza del concetto di organismo, Kant non l'ha applicato nella filosofia politica. Il primo che compie questo passo, anche più decisamente di Fichte, è Hegel, il quale vede lo Stato come un organismo; la sua concezione comporta il superamento del meccanicismo: lo Stato è qualche cosa di organico, nel senso che è qualche cosa di vitale; ed essendo qualche cosa di vitale, è qualche cosa che cerca di affermarsi, è legato alla potenza. Lo Stato è potenza in un senso particolare, è espressione di una vita, di un organismo e la vita, l'organismo, sono un che di unitario. La vita dello Stato è potenziamento della vita del popolo, è potenza in quanto è unità. Stato significa potenza, e insieme unità.

A questo punto nasce il problema del rapporto con la molteplicità: nel pensiero hegeliano, secondo Heller, c'è un netto superamento di ogni principio individualistico e di ogni tendenza a vedere, la società e lo Stato come somma di individui, di ceti (*Stände*) o di raggruppamenti. La totalità precede le parti. Hegel intende lo Stato come organismo, come intero. Ora (in questo è veramente innovativo) Heller sostiene che anche la tradizione marxista – Engels compreso – è liberale: la tradizione del movimento operaio non ha saputo rendere operante la svolta radicale di Hegel e ha attinto al pensiero individualistico, alla rivendicazione dei diritti, alla centralità dell'individuo. Pur essendo un esponente della socialdemocrazia, Heller se ne discosta e anche con molta audacia: sostiene che nazione e socialismo non debbano essere separati e in un saggio molto significativo

vede una parentela tra la classe operaia e la nazione. La nazione non è qualche cosa che verrà superato né è qualche cosa a cui la classe operaia debba aderire in maniera strumentale, per farsi spazio o per allargare la propria presenza o le maggioranze parlamentari: la nazione è un fatto costitutivo anche della classe operaia. Non c'è contraddizione tra nazione e socialismo. Il socialismo non è universalistico: l'universalismo è astratto. Heller quindi è una figura "anomala" della storia del socialismo. L'intreccio tra nazione e socialismo dà un'altra caratterizzazione forte al pensiero di Heller, che si configura come fortemente storico, mentre la dimensione fondamentale di Kelsen è la logica. Per Heller lo Stato non è ordinamento giuridico, anzi lo Stato eccede l'ordinamento giuridico, è radicato nella storia, nel succedersi delle generazioni, è radicato in uno spazio fisico e quindi è legato alla nazione. E, come la nazione, affonda le sue radici nella storia e nella geografia.

L'"eccedenza" dello Stato rispetto all'ordinamento giuridico viene sottolineata da Pomarici anche a proposito della polemica sull'illecito dello Stato. Per Kelsen l'illecito dello Stato non è possibile (e su questo Heller è polemico) in quanto lo Stato è incardinato nell'ordinamento giuridico e l'ordinamento giuridico è anche un ordinamento logico e come tale non può dare luogo a contraddizioni. Un illecito dello Stato non è possibile per Kelsen in quanto un illecito di Stato significherebbe che lo Stato contemporaneamente si dà due ordini contraddittori oppure si dà un comando e rifiuta di obbedire a questo comando, il che costituisce una contraddizione. Questo permette a Heller di dire che la concezione dell'ordinamento giuridico (e quindi anche dello Stato) di Kelsen è una tautologia.

Nel tracciare il percorso di Heller bisogna tenere presente che si trova continuamente tra una Scilla e una Cariddi: si mantiene al centro tra il decisionismo di Schmitt e il normativismo formalista di Kelsen, che sono due sponde opposte, ma ambedue convergenti nel positivismo giuridico a cui Heller cerca di sottrarsi con la sua concezione dello Stato sociale di diritto e dello Stato come entità globale, radicata nella storia.

La polemica più netta è quella appunto con Carl Schmitt. Carl Schmitt sostiene che decisivo nel politico è l'antagonismo, l'irriducibile opposizione amico-nemico. Questa concezione viene radicalmente negata da Heller, il quale afferma che lo specifico del politico è la ricomposizione del conflitto. Il conflitto è inevitabile, la vita stessa va avanti per contraddizioni e le contraddizioni sociali non potranno mai essere eliminate. È vero che l'antagonismo sociale richiede una composizione che è sempre e solo parziale, destinata a essere superata e a ricadere in nuovi conflitti, ma essa viene sempre di nuovo ricomposta dallo Stato. Lo Stato cerca di ricondurre la molteplicità ad armonia ed unità, fino a che non si riapre una nuova contraddizione. L'autorità dello Stato è quindi decisiva per la composizione dei conflitti. Per questo lo Stato non è destinato a estinguersi: è chiara la polemica contro Engels e contro l'altro teorico marxista Max Adler, il quale pensava che, una volta affermatosi il socialismo, lo Stato sarebbe stato inutile in quanto sarebbero sopravvissuti soltanto contrasti culturali, ma non contrasti di tipo materiale. Contro la tradizione marxista e socialista Heller sostiene che lo Stato non è qualche cosa di transitorio, ma esso, come momento di ricomposizione della molteplicità in unità, continuerà a esistere sempre.

Vediamo alcuni punti della critica a Schmitt con le parole stesse di Heller da *Democrazia politica e omogeneità sociale*, un saggio del 1928:

> «Va invece combattuta l'opinione di Carl Schmitt che la distinzione amico-nemico sia la distinzione politica per eccellenza e ad essa siano riconducibili tutte le azioni e le ragioni politiche. Prescindendo dal fatto che è gnoseologicamente impossibile deporre questa distinzione sullo stesso piano delle categorie assiologiche buono-cattivo, bello-brutto, utile-dannoso, la distinzione schmittiana amico-nemico è tautologica in quanto senza l'attributo "politica" questa coppia opposizionale non mostra alcunché di specificamente politico».

La coppia non si può porre sul piano delle altre coppie di opposti, come ha fatto Schmitt, perché quelle sono opposizioni tra un valore e un disvalore, quindi hanno una consistenza assiologica, mentre la

distinzione amico-nemico è vuota. Inoltre - dice Heller - senza l'attributo "politica" questa opposizione non possiede una sua sostanzialità perché, per esempio, cani e gatti sono amici e nemici tra di loro, ma non per questo la loro inimicizia o amicizia è politica. L'accento cade sul politico, ma quindi il politico, l'aggettivo, non viene definito dai sostantivi amico-nemico. Fondare il politico sulla opposizione amico-nemico è inconsistente.

> «Il processo dinamico del divenire, dell'affermarsi dello Stato come unità nella molteplicità dei suoi componenti è invece politica in senso che ha un valore perlomeno uguale a quello dell'autoaffermarsi verso l'esterno. Politica deriva da *polis* e non da *polemos*».
> «Anche se l'affinità della radice linguistica resta significativa. La *civitas maxima* sia che la si consideri concretamente realizzabile o desiderabile è un ordinamento perlomeno teoricamente inattaccabile che non contraddice la naturale disposizione dell'uomo. Nel nostro caso essa serve a mostrare che la distinzione politica amico-nemico non è una categoria politica necessaria in tutti i casi. L'unità della decisione sul territorio invece caratterizzerebbe in modo soddisfacente anche la natura dello Stato mondiale».

Nella realizzazione dello Stato mondiale verrebbe meno l'altro, l'estraneo, l'esterno, quindi verrebbe meno un nemico. Eppure anche in un eventuale Stato mondiale ci sarebbe pur sempre, proprio perché si tratterebbe di uno Stato, un momento di raccolta della molteplicità in unità: uno Stato mondiale implicherebbe un agire politico anche in assenza di un nemico come altro. «L'opposizione nemico-amico di Schmitt non è in grado di fornire un'interpretazione dello Stato, basti pensare solo al fatto che nello spirito del suo autore essa deve venire intesa come irrazionale, un'opposizione puramente vitale a un primigenio e vitale esser così e non altrimenti, differente per forma». Si tratta di una concezione irrazionalistica in cui la definizione del nemico non è legata ad alcun contenuto e ad alcun elemento di valore: è una destinazione puramente arbitraria, soggettiva. Continuiamo a leggere Heller: «La nomina della rappresentanza è la fase

più importante della dinamica che dà forma all'unità politica. L'intera problematica dell'odierna democrazia consiste in questo: che la nomina della rappresentanza democratica deve essere compiuta in forme giuridiche dal basso verso l'alto. Resta soggetto ai mutamenti storici in che misura si estende il basso, chi debba appartenere al popolo titolare dell'autorità, chi ne venga escluso in base a differenze di età o di sesso ed in base a differenza di istruzione e di censo».

La legittimità e la sovranità si costruiscono a partire dal basso. Ora, mentre questa partenza dal basso in Schmitt, (ma anche in Leibohlz e in altri teorici della Repubblica di Weimar) diventa sempre più problematica in quanto passa per la strettoia della rappresentanza parlamentare, Heller crede ancora nella rappresentanza parlamentare e quindi nei partiti politici, quei partiti politici che per Schmitt sono destituiti di valore in quanto non si immergono nella dinamica del confronto pubblico, dominati come sono da piccole cricche che non addivengono a un confronto pubblico e che pretendono – dice Schmitt – di essere tutti partiti totali per diventare essi stessi Stato totale. I partiti politici per Schmitt sono avviati a una inarrestabile decadenza, non svolgono più funzione rappresentativa, anche perché la rappresentanza deve essere sempre rappresentanza della totalità e dell'unità, mentre i partiti sono diventati rappresentanza di parti. Invece Heller crede nella vita democratico - parlamentare, crede nei partiti.

> «Solo se si coglie l'importanza della nomina democratica e della rappresentanza si è in grado di afferrare il grande ruolo così denigrato e malinteso dei partiti politici nella democrazia. Perfino nel sistema consiliare essi sono indispensabili come fattori specifici di quell'intreccio di unificazioni della volontà che chiamiamo Stato democratico. Senza un tale sistema di mediazioni è impossibile pensare in termini democratici l'unità nella molteplicità di opposizioni irriducibili. [...] Da una maggiore o minore omogeneità sociale dipende quindi la maggiore o minore possibilità della formazione di un'unità politica».

Per giungere all'unificazione è necessaria un'omogeneità sociale, ma questa omogeneità sociale o c'è o è in via di formazione. La pos-

sibilità di una nomina della rappresentanza è la maggiore o minore stabilità della carica dei rappresentanti. Tutto questo dipende dall'omogeneità sociale:

> «Senza un certo grado di omogeneità sociale diventa impossibile una formazione democratica dell'unità. Quest'ultima viene meno lì dove tutte le parti politicamente rilevanti del popolo non sono più in grado di riconoscersi in alcun modo nell'unità politica, né di identificarsi nei singoli e nei rappresentanti dello Stato. Questo è il momento in cui l'unità si scinde e diventano possibili la guerra civile, la dittatura, il dominio straniero. Il difficile parto dei governi di coalizione europea, la loro breve durata così come l'assenza di un'azione efficace sono i sintomi tangibili di un'insufficiente omogeneità sociale e quindi segno altamente preoccupante di una crisi delle nostre democrazie».

I brani proposti danno l'idea della distanza di Heller da Schmitt, della sua fiducia nello Stato sociale di diritto, nello Stato parlamentare. Ma non si tratta di una fiducia ingenua. Abbiamo visto come Heller manifesti una grande spregiudicatezza nell'allontanarsi dai tabù della sua stessa parte politica, come accetti l'idea di nazione, come respinga l'estinzione dello Stato. La posizione di Heller è una posizione ottimistica, di confronto con la tradizione storica e con le novità storiche. Si può dire che Heller sia un continuista: pensa che lo Stato, la sua forma organizzativa, la sua Costituzione si possano riadattare senza traumi, senza brusche fratture, sulla base della tradizione dell'età moderna: innovazione, partecipazione popolare, ampliamento della democrazia in continuità con il moderno. Invece potremmo dire che Schmitt pretende una frattura con il moderno. La continuità innovativa di Heller è presente nella sua opera giovanile sullo Stato hegeliano come Stato di potenza: si parte da Hegel, in maniera audace si respingono i formalismi, si respinge il padre di ogni formalismo che è Kant, ci si ricollega a Hegel come pensatore della storia e come pensatore dialettico. Questa continuità-innovazione di Heller è legata al suo hegelismo, che si appunta sulla lettura di due paragrafi, in particolare, dei *Lineamenti di filosofia del diritto* segnalati

da Pomarici: il paragrafo 75 e il paragrafo 279. Il paragrafo 75 è quello in cui viene nettamente rifiutata ogni visione contrattualista dello Stato: lo Stato per Hegel – e questo viene accettato da Heller – non si fonda sull'individuo e quindi non si fonda su quella figura del diritto privato che è il contratto. Viene respinta la tradizione contrattualista da Hobbes a Kant mentre invece tutti gli altri teorici e in particolare Kelsen si rifanno alla tradizione contrattualista. La continuità-novità di Heller sta proprio nel suo ricollegarsi a Hegel.

Il paragrafo 75 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel recita:

> «Poiché le due parti contraenti si comportano l'una verso l'altra come persone immediate, autonome, il contratto procede dall'arbitrio; la volontà identica che viene ad esistere per via del contratto; è soltanto posta da esse quindi è soltanto comune, non universale in sé e per sé; l'oggetto del contratto è la singola cosa esterna poiché soltanto una tal cosa è sottoposta al loro mero arbitrio di alienarla».

La visione contrattualista dello Stato dominante fino a Kant e a Fichte, ripresa poi nel pensiero del secondo '800 e del '900, è una visione per cui rimangono rapporti esteriori tra i contraenti, cioè fra i cittadini, come rimangono esteriori i rapporti tra due persone che stipulano un contratto. Prosegue Hegel nella nota al paragrafo 75:

> «Sotto il concetto di contratto, quindi, non può essere sussunto il matrimonio, tuttavia questa sussunzione; nella sua (bisogna dire) turpitudine, è esposta in Kant».

Kant sostiene che il matrimonio è un contratto. Hegel ironizza su Kant e dice:

> «Tantomeno la natura dello Stato consiste nel rapporto contrattuale o che lo Stato sia considerato come un contratto di tutti con tutti, o quale contratto di questi tutti con un principe o col governo. - L'intrusione di questo, come in generale dei rapporti della proprietà privata nel rapporto statale, ha prodot-

to le più grandi confusioni nel diritto pubblico e nella realtà».

Heller riprende la netta distinzione tra diritto pubblico e diritto privato. Il contratto come figura emblematica del diritto privato non può stare alla base della concezione dello Stato.

L'altro paragrafo dei *Lineamenti* su cui si sofferma Heller è il paragrafo 279 che tratta di come nasca la sovranità e l'unità della sovranità. Sembrerebbe che questa unità della sovranità debba in Hegel convergere nella figura del monarca e che Hegel sia un conservatore, un sostenitore della monarchia come sistema ottimale di governo. Pomarici attira l'attenzione sulla nota al paragrafo 279 in cui questo paragrafo, che culmina nella parola monarca, nella nota successiva si riferisce stranamente al demone socratico. Che c'entra il monarca con il *daimon* socratico? Il problema è questo: l'unità della sovranità, la Costituzione stessa dello Stato sono una realizzazione dell'idea e l'idea passa per l'autocoscienza, per questo la nota del paragrafo culmina con Socrate. Non è un caso che Hegel possa essere riletto e ripreso dal socialista Heller, in quanto l'unità della sovranità spetta al monarca, ma alla fine di un ragionamento in cui non è decisiva la figura del monarca, ma è decisivo il fatto che lo Stato è frutto del progresso dell'autocoscienza, è maturazione dell'idea che, come sempre in Hegel, tende non a rimanere astratta e universale, ma a concretizzarsi in qualcosa di individuale, che può essere il detentore della sovranità e il detentore della sovranità è uno, *monos*, si può quindi chiamare monarca. È opportuno rileggere questi due densi paragrafi della filosofia del diritto di Hegel perché sono alla base della lettura helleriana di Hegel, ma sono anche alla base di una rilettura pienamente all'altezza dei tempi del problema della sovranità e della rappresentanza all'epoca della Repubblica di Weimar.

Passiamo al 1932. Si profilano le esigenze di una riforma della Costituzione. Heller è l'ultimo difensore, anche dal punto di vista del dibattito giudiziario, della Repubblica di Weimar: si oppone al *Preussenschlag* cioè allo scioglimento del parlamento regionale prussiano su basi pretestuose. Heller crede che la Costituzione di Weimar sia valida, la difende in tribunale, ma pur di salvarla si dichiara

anche disponibile a una certa revisione. In *Scopi e limiti di una riforma* afferma:

> «In una parte significativa del popolo tedesco e particolarmente anche in coloro che detengono attualmente il potere c'è l'opinione che l'odierna organizzazione statale tedesca non soddisfi legittime pretese. Essi pongono in relazione causale la sfavorevole situazione della Germania in politica estera e in politica interna con le carenze reali o presunte della Costituzione weimariana. È fin troppo evidente il corto circuito cui dà luogo questo modo di pensare. [...] Non può mai venire attribuita esclusivamente all'ordinamento giuridico soprattutto poi nel caso in questione la responsabilità della situazione politica concreta».

Le difficoltà che sta attraversando la repubblica sono difficoltà politiche contingenti e non sono dovute alla struttura costituzionale. Perché non superarle quindi per via politico-parlamentare? Perché ricorrere all'attacco e alla revisione della Costituzione? Perché scambiare le pecche della politica con le pecche dell'ordinamento costituzionale? È un errore di prospettiva:

> «Una volontà di potenza lungimirante e vitale nel guidare il popolo tedesco avrebbe potuto indubbiamente realizzare nei tredici anni del dopoguerra una situazione sociale e politica della Germania incomparabilmente migliore senza cambiare un solo articolo della Costituzione weimariana».

Questa legge suprema avrebbe permesso anche un migliore sviluppo economico-sociale. Non possiamo confondere contingenza politica e stabilità costituzionale.

> «E tuttavia proprio perché ciò non è accaduto oggi non possiamo sottrarci alla concreta necessità di sottoporre ad una revisione le norme costituzionali del Reich tedesco».

Il fine di una qualsiasi revisione di una Costituzione è condizionato da tre principi indiscutibili: la sopraordinazione autoritaria dello Stato alla società e in particolare all'economia, la fonte democratica

dell'autorità politica, i limiti definiti dell'autorità dello Stato. In tutti e tre questi punti ricorre la parola *autorità*. L'ultimo Heller torna con insistenza sul concetto di autorità, cerca strenuamente di non far cadere la categoria di autorità in mano alle destre. Sostiene che l'autorità è indispensabile: lo Stato è autorità, non c'è ordine senza autorità, l'autorità è perfettamente compatibile con la democrazia e con il socialismo. Cerca di sottrarre la parola d'ordine dell'autorità alla propaganda delle destre, ma purtroppo non ci riesce. Afferma: diciamo di sì allo Stato autoritario in nome dei principi socialisti della politica nazionale. Vede socialismo e nazione congiunti. In nessun caso lo Stato-guardiano del liberalismo è in grado di assolvere i grandi compiti culturali, etici ed economici che un'economia di piano socialista pone al potere statale. Esso si è infatti sempre limitato a garantire e a sanzionare *a posteriori* l'anarchia ideale ed economica della società capitalistica borghese. La posizione di Heller è contro lo Stato-guardiano incapace di progettualità: lo Stato, invece di farsi sottomettere dalla società civile, deve prendere la direzione dell'economia. In questo senso presenta affinità con Walther Rathenau, con le utopie di un capitalismo "comunista" di Rathenau.

> «Lo Stato odierno può assicurarsi il potere effettivo ad ogni autorità politica soltanto se smette di fare l'ospite pagante delle potenze capitalistiche private e si appropria di una efficace potenza economica all'interno e all'esterno».

Heller insieme con Walther Rathenau ha rilevato la ripresa del feudalesimo all'interno del capitalismo moderno. Sostiene che si sono create potenze neofeudali che vanno combattute. Si deve ribadire la capacità di pianificazione, l'autorità dello Stato anche in campo economico.

> «Con entusiasmo riconosceremmo l'autorità di uno stato siffatto, invece lo Stato in sé non ha per noi alcuna autorità perché non ha alcuna realtà. Se infatti non possiamo considerare lo Stato una mera cooperativa di consumo a maggior ragione non possiamo riconoscerlo in quanto autorità ed entità posta al di sopra

> della realtà sociale ed indipendente da essa. Come l'uomo così anche il suo Stato è posto fra Dio e l'animale. Lo Stato è forma di vita organizzata. Come organizzazione esso è volontà e opera di uomini concreti in una determinata situazione storico-sociale. Come forma di vita invece esso è una necessità ineluttabile».

Lo Stato da una parte è forma di vita, ed essendo forma di vita è volontà di potenza, è volontà di espansione, di affermazione, in una determinata situazione storico-sociale. Concludiamo il discorso con un'altra citazione:

> «Ogni revisione costituzionale anche la più rivoluzionaria può ragionevolmente riguardare sempre e soltanto lo Stato come organizzazione. In quanto lo Stato è diventato per noi popolo civile a un determinato grado del proprio sviluppo».

Non è un inciso casuale: Heller rileva un progresso delle forme statuali, l'organizzazione e la potenza dello Stato divengono sempre più raffinate.

> «In quanto lo Stato è diventato per noi una forma di vita necessaria esso si pone al di là del nostro giudizio razionale e deve venire accolto nella nostra volontà come una necessità».

In questo Heller è hegeliano: c'è una realtà dello Stato che va interpretata razionalmente. Non bisogna immaginare un piano del dover esser, di un *Sollen*, di imposizione di una Costituzione formale dall'esterno rispetto alla realtà storica. Lo Stato è una necessità, va riconosciuto come una realtà naturale da indagare nella sua razionalità interna.

> «Proprio i bolscevichi hanno dimostrato nel modo più impressionante che non è affatto l'economia il nostro destino. Piuttosto il nostro destino è certamente lo spazio geografico dato una volte per tutte nel quale siamo collocati nonostante tutte le possibilità di espansione in quanto unità politica degli eventi. Questo spazio carico di storia compiuta, la storia che abbiamo realizzato e sofferto in questo e in nessun altro spazio così e non altrimenti,

che ci ha dato questa forma e nessun altra, la forma del territorio e il suo valore che unicamente ci hanno consentito questa concreta qualità dell'economia. E infine, ma non ultimi per importanza, gli spazi confinanti più prossimi e più distanti popolati dai nostri vicini nella loro concretezza. Questo è il nostro autentico, ineluttabile destino».

Il nostro destino è in uno spazio geografico, è in un certo tratto del percorso delle generazioni. Lo Stato è un tentativo di dare unità a un popolo, a una nazione chiusa in uno spazio geografico in un certo momento dello sviluppo delle generazioni; esso deve avere concretezza, deve essere il tentativo di porre ordine anche con l'autorità, di cercare l'unità nella molteplicità concreta del popolo, della nazione.

3. *Gerhard Leibholz: dissoluzione della democrazia e crisi della rappresentanza*

Gerhard Leibholz (1901 - 1982) si è laureato in filosofia a vent'anni, nel 1920, e l'anno successivo in giurisprudenza. È diventato professore nell'università tedesca, ma nel 1935 è stato allontanato dall'insegnamento. Si discute fino a che punto abbia simpatizzato per il fascismo, anche se non venne tollerato dal nazionalsocialismo in quanto aveva un quarto di sangue ebraico. Prima fu allontanato dall'insegnamento, poi fu costretto emigrare e dal 1938 insegnò a Londra. Nel 1947 tornò in Germania e riprese l'attività accademica. La sua è una parabola cronologicamente simile a quella di Carl Schmitt, nel senso che la sua produttività intellettuale si afferma sia prima sia dopo del Terzo Reich. In questo contesto prenderemo in considerazione la parte della sua produzione degli anni della Repubblica di Weimar. A differenza di Schmitt, tenuto lontano dall'insegnamento, nella Germania del dopoguerra Leibholz venne reintegrato sulla cattedra dell'Università di Gottinga, che tenne fino alla fine della sua carriera accademica.

Partiamo dalla sua tesi di laurea in filosofia, scritta ad appena

vent'anni, che ottenne la dignità della pubblicazione, pubblicazione realizzata nel 1921 col titolo: *Fichte e il pensiero democratico*. È significativo il parallelo con Heller. Heller scrive una tesi, che poi rielabora, su *Hegel e lo Stato di potenza*. Secondo Leibholz invece il pensiero di Fichte è quello decisivo della svolta del pensiero tedesco: l'idealismo tedesco costituisce una svolta, ma la vera svolta è quella compiuta da Fichte. Il titolo di quest'opera è provocatorio: *Fichte e il pensiero democratico*. Leibholz sostiene che il filone democratico contemporaneo ha cercato le proprie radici nel pensiero francese, in Rousseau, oppure nel pensiero anglosassone, invece esiste un pensiero democratico autonomo tedesco, che secondo lui sta alla base della Repubblica di Weimar. Interpreta Fichte come un democratico, ma come un democratico di tipo particolare. Come mai fino a Leibholz non si è scorta questa componente democratica di Fichte, che anzi è stato considerato a volte come un pensatore reazionario? Perché – sostiene Leibholz – non si è concettualizzata bene la democrazia. C'è stata una confusione della democrazia con la democrazia di tipo rousseauiano, identificatorio, immediatistico, cioè la democrazia di stampo romano, in cui il popolo si esprime in maniera diretta. Questa concezione romana e rousseauiana della democrazia è una delle visioni della democrazia, l'altra – più valida secondo Leibholz – è la democrazia rappresentativa, ma questa comporta un problema: c'è sempre una distanza tra il rappresentante e il rappresentato. Il popolo è sovrano, ma come viene rappresentata la sovranità del popolo? Leibholz sostiene che paradossalmente il vero fondatore del pensiero democratico moderno è Hobbes, in quanto Hobbes interpreta il sovrano come una figura rappresentativa. La rappresentanza anzi si configura spiccatamente in una persona dotata di autonomia, e quale persona è dotata di maggiore autonomia del sovrano? La democrazia comporta la rappresentanza e la rappresentanza è stata identificata per la prima volta da Hobbes nella rappresentanza appunto del monarca. La democrazia di Fichte si ricollega al problema della rappresentanza nella democrazia. Nel concetto di rappresentanza rientra un elemento fichtiano e germanico: gli *Stände*, i ceti, le corporazio-

ni. Mentre la democrazia di tipo rousseauiano, la democrazia figlia dell'Illuminismo, si basa sull'individuo e sull'universale, entrambi astratti, la democrazia tedesca si fonda sugli insiemi organizzati, sui ceti, sugli *Stände*, sulle corporazioni. Fichte è un democratico, ma un democratico tedesco.

La tesi di filosofia pubblicata nel 1921 si connette con la successiva tesi in giurisprudenza, pubblicata qualche anno dopo, che verte sull'uguaglianza di fronte alla legge nella Repubblica di Weimar. Sembra che i due temi siano completamente diversi, invece sono fortemente connessi: il concetto di uguaglianza è un concetto che la Repubblica di Weimar sta cercando di rendere concreto, ma è viziato da un formalismo astratto. Nel lavoro sull'uguaglianza è presente una forte polemica con Hans Kelsen, col formalismo, con l'astrattezza. L'uguaglianza viene vista in stretta connessione con la libertà sulla base di un'argomentazione di tipo fichtiano. Fichte stesso è un filosofo della libertà e dell'uguaglianza, ma la libertà e l'uguaglianza non possono essere intese in maniera astratta in quanto, se vengono intese così, portano al loro capovolgimento. La libertà e l'uguaglianza, per avere efficacia, debbono essere limitate: la vera libertà e la vera uguaglianza si manifestano non in maniera astratta e universalistica, bensì in maniera concreta, con una loro autolimitazione. La libertà è intesa come azione, l'azione però è l'atto fichtiano che implica immediatamente un freno, il *katechon* come avrebbe detto Schmitt: l'atto deve essere autolimitato. L'io non può essere assoluto: per manifestarsi, per essere concreto, per essere io empirico deve autolimitarsi: la libertà, l'uguaglianza, tutti i concetti che si riannodano all'atto fichtiano comportano per la loro concreta esistenza l'autolimitazione. Proprio il fatto che il liberalismo non ha capito questo ha portato alla crisi dello Stato ottocentesco e sta portando al capovolgimento degli Stati liberali in Stati totalitari, che saranno oggetto di particolare attenzione e anche di qualche simpatia da parte di Leibholz.

Viviamo nell'epoca della crisi del liberalismo: il liberalismo è stata una concezione astratta del mondo e dell'uomo (non della politica), che deve essere ben distinta dalla democrazia. Il liberalismo non

è una dottrina politica in quanto, essendo centrato sull'individuo, disconosce in maniera assoluta l'elemento comunitario, l'elemento politico; non esiste quindi una politica liberale: esistono monarchie liberali come esistono democrazie liberali. Il termine "liberale" viene usato nel pensiero politico per lo più come aggettivo, ma non si può usare come sostantivo, in quanto non esiste né un pensiero politico liberale, né un legame di tipo liberale, perché il liberalismo implica proprio la mancanza di legami, l'evasione dal sociale, la centralità dell'individuo. Il liberalismo – dice Leibholz – che si rifaceva a una metafisica di stampo individualistico, portava spontaneamente alla propria negazione: la concezione liberale pretendeva che lo Stato, i rapporti sociali e l'ordinamento giuridico in fondo fossero tutti da tollerare, ma più o meno a malincuore, in quanto comunque costituiscono lacci e impedimenti al libero sviluppo dell'individuo. La metafisica individualistica soggiacente al liberalismo comportava la centralità dell'individuo, la centralità dell'individuo comporta il relativismo, il relativismo implica forze centrifughe, disgregatrici e infatti gli Stati del ventesimo secolo si disgregano proprio perché infettati di liberalismo. Paradossalmente non è in crisi la democrazia, tanto è vero che anche gli Stati totalitari hanno pretese di vedersi attribuita l'etichetta di democratico. Sono Stati antiliberali, ma non antidemocratici: la democrazia come potere del popolo è il potere di un'identità sovraindividuale, quindi è in crisi il liberalismo, ma non la democrazia.

Scrive Leibholz:

> «La ragione fondamentale per cui – a mio avviso – alla fine la Costituzione weimariana è crollata è stata che l'interpretazione ufficiale negava la possibilità di limitare in alcun modo la libertà […], se non si limita in questo senso la libertà, in modo da evitare gli abusi potenziali che dalla stessa possono essere operati, c'è da temere la fine, – così come poi è avvenuto – l'anarchia, il relativismo dei valori e il crollo del regime democratico».

Anticipiamo la diagnosi, già presente nelle opere giovanili di Leibholz: la Repubblica di Weimar crolla perché è una repubblica de-

mocratica infettata di liberalismo. Si deve considerare per esempio il fatto che nel 1921 venivano tollerate canzonacce, pubblicazioni e volantini in cui Walther Rathenau, il direttore della AEG, il teorico del capitalismo comunistico, veniva offeso in tutte le maniere e si invitava a bastonarlo a morte, fino a quando lo assassinarono. Che cosa si deve intendere per libertà sfrenata? La libertà che diventa neutralità verso tutto, diventa tolleranza in senso negativo per cui la stessa costituzione viene vista come neutrale. Allora non si mette in prigione, per esempio, chi afferma di voler abbattere la costituzione, mentre una vera costituzione che vuole dare solidità e continuità alla vita di un popolo non può mai essere neutrale rispetto a se stessa, ma deve imporre la difesa di se stessa.

Ancora a proposito della difficoltà di utilizzare in maniera corretta le categorie politiche, Leibholz sostiene che il liberalismo è conservatore. C'è una polemica di Leibholz, considerata anche da Ernst Nolte, contro Gobetti, contro la rivoluzione liberale. Leibholz dice che non è concepibile una rivoluzione liberale in quanto il liberalismo, non essendo una teoria politica, è una sorta di elemento parassitario, che si adatta alle forme di Stato che trova: ci sono monarchie liberali e democrazie liberali, ma il liberalismo di per sé non è progettuale, non porta niente di nuovo, si adatta a quello che esiste. Gobetti sbaglia a sostenere una rivoluzione liberale perché il liberalismo è sempre conservatore oppure reazionario. Leibholz si rimette in gioco su temi apparentemente oramai ossificati e codificati: c'è un virus presente nella democrazia weimariana che comporta liberalismo, anarchia, libertà non autoregolantesi e quindi alla fine lo sfascio dello Stato weimariano. Vediamo questa differenza tra democrazia e liberalismo: da *Il secolo XIX e lo Stato totalitarismo del presente*:

> «Proprio il presente, nel quale gli Stati totalitari di massa affermano per proprio conto un'ideologia democratica, dimostra il possibile valore pratico dell'importante distinzione tra democrazia e liberalismo».

Si è verificato un fenomeno nuovo tra la fine dell"800 e gli inizi

del '900: la massificazione, l'entrata delle masse nella politica. Questo fenomeno ha travolto il liberalismo, è una delle cause del tramonto del liberalismo, invece la democrazia resiste.

> «Il principio liberale non è, di per sé, un principio politico. Questo in quanto il liberalismo dal suo originario punto di partenza non è una "forma di Stato", perché nel suo volere e, nei suoi princípi esso ha struttura decisamente individualistica e non sociale. Così per esempio non per caso si parla sempre di democrazie liberali e di monarchie liberali, ma non di un sistema politico di liberalismo a sé, che non può esistere in realtà per se solo».

Di fronte all'atomizzazione, alla frammentazione, alla parcellizzazione del liberalismo, che rischia di capovolgersi in anarchia, prende piede un'antitesi, una forma di aggregazione. Questa forma di aggregazione è quella che comporta la nascita degli Stati totalitari.

> «Il pensiero che vede nello Stato una totalità che non è la semplice somma numerica degli individui che la compongono [*come nel liberalismo*] viene declinato dal nazionalismo in modo più naturalistico-biologico, dal fascismo in modo più etico e spirituale».

Si manifesta una fase di simpatia – siamo nei pieni anni '20 – di Leibholz rispetto al fascismo. Leibholz vede il fascismo come una vera e propria rivoluzione. Siamo al tramonto del liberalismo che si fondava sull'Illuminismo e sull'intellettualismo astratto, invece il fascismo si fonda sulla volontà, su un *pathos* della volontà che – dice lui – è un *pathos* dell'azione. Volontà e azione riescono a fare molta più presa sulle masse rispetto al pallido intellettualismo, alla pura e semplice contemplazione. Leibholz parte da Fichte, lo esalta come il filosofo della *Tathandlung*, dell' atto, sostiene che Fichte costituisce la grande svolta del pensiero politico dell"800; il fascismo è un sistema politico dell'atto, dell'azione, è il rifiuto dell'astratto intellettualismo, della passiva contemplazione e pertanto è un movimento che esercita molto maggiore *pathos* di tutte le altre ideologie oramai stanche, che non riescono a fare presa sulle masse. Esalta il fascismo

contro il nazismo. Il fascismo è la vera rivoluzione, mentre il nazismo è in continuità con il liberalismo e col pensiero ormai da superare. Per quale motivo? Il fascismo fa leva su un elemento di carattere spirituale, la volontà: è finita l'epoca dell'intelletto, è nata l'epoca della volontà. Il fascismo segna la rivoluzione dell'atto, della volontà, dello spirito, mentre il nazismo si fonda su elementi empirici, sulla razza, sul suolo, sulla terra, sull'etnia, su qualche cosa di materiale. Leibholz arriva a sostenere un'affinità fra nazismo e bolscevismo, che sono tutti e due vecchi, in quanto il bolscevismo si rifà alla dottrina marxiana basata sull'economia, quindi su qualche cosa di materiale, il nazismo si fonda su a qualcosa di biologico addirittura, la razza, l'etnia, la terra: si affidano entrambi a una filosofia materialista, a una visione del mondo superata, e sono imparentati fra loro, mentre la vera novità è data dal fascismo, che è una rivoluzione spirituale. Va rilevato che Leibholz conosceva l'italiano, ha letto gli scritti di Mussolini e seguiva l'evoluzione delle riviste fasciste. Sostiene che all'interno del fascismo stesso si apre una contraddizione tra Mussolini che sarebbe un seguace di Giovanni Gentile (in questo è vicino alla tesi di Augusto Del Noce) e può essere affiancato a Gentile, alla rivoluzione spirituale, e le correnti nazionalistiche facenti capo a Corradini, che sarebbero quelle più vicine alla grossolana visione materialistica del nazismo.

Il fascismo, dice Leibholz, sostituisce all'uguaglianza la gerarchia, alla libertà la responsabilità; i principi fondamentali della Rivoluzione francese vengono negati: autorità, gerarchia, responsabilità, si sostituiscono alla triade delle parole d'ordine della Rivoluzione francese, libertà, uguaglianza, fratellanza. Pur essendo antitetico alla Rivoluzione francese, il fascismo è rivoluzionario in quanto costituisce la rivoluzione della volontà contro l'astratto intellettualismo e il materialismo.

Nel prosieguo delle sue trattazioni Leibholz adopera sempre di meno il termine "rivoluzione" riguardo al fascismo, in quanto scorge una sempre maggiore esigenza di istituzionalizzazione del fascismo stesso. Anche se non usa queste espressioni, finisce per anticipare

la distinzione tra fascismo come *movimento* e fascismo come *regime* che in Italia è stato introdotta da Renzo De Felice. Continuiamo a leggere le sue parole:

> «Anche nell'ambito del fascismo l'orientamento naturalistico e materialistico che viene sostenuto dai nazionalisti, particolarmente da Corradini, va distinto dalla teoria dello Stato fascista in senso autentico, sostenuta in modo significativo soprattutto da Gentile»:

nazismo da una parte e fascismo dall'altra, Corradini da una parte e Gentile dall'altra. Il fascismo si presenta, secondo lui, come una dittatura commissariale; sulla scorta di Schmitt abbiamo distinto dittatura commissariale e dittatura sovrana: la dittatura commissariale, transitoria, che difende una situazione di ordine, è la parentesi per ripristinare un ordine, è la dittatura sovrana che invece sconvolge l'ordine costituito. Secondo Leibholz il fascismo è una dittatura commissariale, cioè è una dittatura nata per ricomporre un ordine; sembra una contraddizione: il fascismo è una rivoluzione, ma è una dittatura commissariale. Il problema è questo: qual è l'elemento di continuità che il fascismo tende a ricomporre pur essendo una rivoluzione? È lo Stato. Leibholz vede negli scritti di Giovanni Gentile l'ideologia veramente ufficiale del fascismo e sostiene che mentre nel nazismo c'è una tendenza a vedere lo Stato come strumento, in quanto nel nazismo lo Stato non è assolutamente un fine in sé, ma diventa uno strumento nelle mani del partito nazionalsocialista, al fine di promuovere la potenza della razza, invece nel fascismo l'elemento dittatoriale non è stabile, in quanto il fascismo è destinato a ripristinare l'autorità dello Stato e, tra l'altro, il fascismo è una forma mista di governo. Leibholz sostiene che nel fascismo sono presenti i tre elementi classici della divisione dei poteri: c'è la guida unica del duce, c'è l'elemento aristocratico, l'*élite*, e c'è anche un elemento di carattere democratico, dato dal responsorio tra Mussolini e il popolo, dal plebiscito. D'altra parte il plebiscito comporta che la domanda viene posta dal duce, dall'elemento unificatore della sovranità; la

domanda plebiscitaria non può essere formulata dal basso, in quanto dal basso può venire soltanto la molteplicità e non il momento di unificazione. Per lui, non è una contraddizione che sia il regime a porre la domanda plebiscitaria, mentre il popolo non fa altro che ratificare decisioni già prese: in questo rituale che sembra non democratico si manifesta una partecipazione popolare e quindi il fascismo comprende un elemento monarchico, un elemento aristocratico e un elemento democratico.

Progressivamente Leibholz usa sempre meno la parola "rivoluzione" rispetto al fascismo e si rende conto che la svolta che egli aveva visto nel fascismo, in effetti non si è realizzata. Un elemento che non quadra, che non gli sembra congeniale alla novità del fascismo è il corporativismo, in quanto il corporativismo fascista (che poi come è noto non si realizza, rimane lettera morta) è un elemento che rompe l'unità, mentre la vera novità del fascismo è di avere trovato nuovi metodi per esprimere l'unitarietà della sovranità. Il corporativismo, invece, è un elemento di frammentazione. Nello scritto *I problemi del diritto costituzionale fascista* dice:

> «Così, come ogni altra organizzazione corporativa, anche il sindacalismo fascista non assolve la funzione di fondare l'unità. Perciò si parla di uno Stato sindacale e in futuro forse anche di uno Stato corporativo, ma questi aggettivi possono essere riferiti solo all'organizzazione non politica, all'infrastruttura dello Stato [*sono rappresentanze di interessi, rappresentanze economiche, niente di politico: sono un'infrastruttura dello Stato, non fanno parte dello Stato vero e proprio*] integrato, come sempre, funzionalmente nell'unità ad opera della rappresentazione sovrana del Duce».

Per contiguità concettuale leggiamo un altro paio di citazioni da *La dissoluzione della democrazia liberale*:

> «Questa lotta di resistenza a favore della *ratio* era al contempo, in positivo, una battaglia a favore dell'individuo […]. Si finì da ultimo per consegnarsi, come ha mostrato la realtà, all'illusoria convinzione secondo cui – lasciando agire, senza ostacolarlo, l'individuo "razionale", mediante la libera concorrenza delle opi-

> nioni individuali in tutti i campi – si poteva garantire in modo ottimale una soluzione globale giusta e quindi razionale».

Il *laissez faire*, il *laissez aller* del liberalismo si capovolge e porta al crollo dello Stato liberale anche perché questo sistema di valori non regge più. Giungiamo a un elemento propositivo del pensiero di Leibholz: di fronte al liberalismo che crolla perché è espressione di una metafisica debole, si fonda sulla metafisica dell'individuo, e della *ratio*, cioè dell'intellettualismo astratto: Leibholz sostiene l'innovatività, la grandezza del fascismo in quanto questo si fonda su una metafisica della volontà e afferma che un ordinamento giuridico asettico, un sistema politico senza una "metafisica politica", come lui dice, non possono reggere. Pone questa istanza: prima una metafisica politica e poi tutto il resto, altrimenti il tutto non regge. Detto in termini più semplici: la mancanza di valori provoca una disgregazione. Scrive:

> «La frase di Nietzsche: " vi sono alcuni che hanno perduto l'ultimo valore loro rimasto non appena si sono disfatti della loro dipendenza" vale perciò nel suo riferirsi a vincoli esistenti, anche per la democrazia funzionante, di struttura liberale. […] Non a caso la teoria (per così dire) ufficiosa dello Stato e del diritto della Costituzione di Weimar, e in particolare Kelsen, ha indicato il criticismo, il positivismo e il relativismo come il principio concettuale non solo del liberalismo ma anche della democrazia»

e di qui appunto il crollo. È avvenuta una *Entgötterung* – *Gott* significa "Dio" in tedesco, *Entgötterung* si può tradurre come "sdivinizzazione" – una sorta di svuotamento di significato dei sistemi politici, dei sistemi di valore di tipo politico. La prospettiva verso cui bisogna muoversi è una risacralizzazione della politica. Questa risacralizzazione della politica è molto ambigua in Leibholz, in quanto secondo lui si sta iniziando a manifestare in alcuni movimenti, in alcune tendenze giovanili, ma si tratta di affermazioni vaghe. In Leibholz c'è un'analisi della desacralizzazione, della sottrazione di valore alla sfera politica, della crisi del liberalismo basato sull'atomismo

e sulla frammentazione, ma il suo contributo teorico più importante si trova ne *La rappresentazione nella democrazia*. Il sistema rappresentativo è fortemente in crisi, non funziona più. Per quale motivo? Leibholz analizza il termine "rappresentazione" e lo distingue dal termine *Verträtung*. Nelle lingue neolatine si parla genericamente di "rappresentazione" e questo crea confusione. Bisogna approfondire il significato di rappresentazione perché lì sta l'elemento di debolezza del sistema politico: bisogna distinguere tra *Verträtung* e *Räpresentation*. La *Verträtung* sta invadendo la sfera della *Räpresentation*. Bisogna partire dall'etimologia di "rappresentazione": "rappresentazione" significa che si fa presente qualche cosa, si ripresenta, si presenta di nuovo qualche cosa che evidentemente non c'è. La rappresentazione implica la presenza di un'assenza: si fa presente quello che non è realmente presente. Quello che, in fondo, non è realmente presente è il popolo, che dev'essere rappresentato, dev'essere presente nelle espressioni del rappresentante, ma il popolo, come rappresentato, nella rappresentazione non c'è. La rappresentazione è un fatto sempre duplice: è un'assenza e una presenza contemporaneamente. Per riepilogare: *Räpresentation* significa "nuova presentazione" e implica duplicità di assenza e di presenza. Invece *Vertrtätung*, che in italiano pure si traduce con "rappresentazione", indica la rappresentazione di interessi economici, che secondo lui non hanno niente a che fare con la politica, in quanto la rappresentazione che vale nella sfera della politica è sempre rappresentazione di un'unità ideale, che ha a che fare con una sfera di valori, non è una rappresentazione di interessi concreti, una *Vertrtätung*. Si è creata una confusione tra *Räpresentation* e *Vertrtätung*. In che cosa consiste la *Vertrtätung*? Ho interessi economici, oppure ho interessi in una questione giudiziaria, designo qualcuno a rappresentare questi miei interessi, ma il rappresentante che designo a tenere le mie veci in tribunale oppure nella stesura di un contratto è vincolato; detto in termini politici: la *Verträtung* comporta il mandato imperativo per cui il rappresentante nella sfera della *Verträtung*, cioè nella sfera degli interessi giudiziari, economici ecc., non ha alcuna autonomia, non deve fare altro che eseguire il

mandato imperativo, cogente, di chi vuol essere da lui rappresentato. Invece la *Räpresentation*, quella che ha dato vita al parlamentarismo, che oramai è in bancarotta, comporta un mandato non imperativo; ogni singolo rappresentante del popolo è una personalità autonoma che gode della fiducia di chi lo designa a essere suo attore, come dice Leibholz riprendendo un termine schmittiano, ma il rappresentante nel senso politico, il rappresentante della *Räpresentation*, è un *Herr*, ha una *Herrschaft*, cioè è un signore, non è soggetto a un vincolo, è libero di giostrare la propria personalità, le proprie opinioni di confrontarle con gli altri, modificare e di elaborare progetti, riconoscere torti, imporre ragioni: è l'opposto di un parlamentare della Repubblica di Weimar o dei parlamentari novecenteschi in generale. La rappresentanza politica in cui ogni rappresentante è rappresentante della totalità del popolo, dotato di piena autonomia, è scomparsa perché gli apparati dei partiti schiacciano i presunti rappresentanti, i quali non sono più agenti nell'ambito della *Räpresentation*, ma sono semplicemente *Verträter*, rappresentano interessi circoscritti, di parte. A questo punto il parlamentarismo non ha più senso, crolla.

Vediamo questa analisi con le parole di Leibholz, da *La rappresentazione nella democrazia*:

> «L'insieme dei cittadini aventi diritto di voto, l'elettorato, il Parlamento e il Govemo, vengono identificati con il popolo inteso come unità politico-ideale e le loro volontà vengono considerate uguali alla volontà del popolo, alla *volonté generale*».

Com'è noto, *volonté generale* è un termine rousseauiano: quello che conta oramai non è l'astrattezza separante dell'intelletto, bensì la volontà che è unificante, il popolo è un'unità politico-ideale:

> «Solamente quando, con il continuo processo di razionalizzazione e differenziazione, l'individuo viene contrapposto come unità autonoma e autogiustificantesi alla comunità solidale ed unitaria, è posto il fondamento per la duplicità immanente alla rappresentazione e insieme il suo darsi oggettivo».

La rappresentazione costituisce un gioco complicato in quanto è un esserci e un non esserci, è una assenza e una presenza, è, come dice Leibholz, "una presenza di una assenza":

> «Se i rappresentanti dipendono da terzi, ad esempio da coloro che li eleggono o da coloro che essi rappresentano, il loro valore personale svanisce, escludendo così ogni possibilità di rappresentazione».

Il rappresentante deve essere una personalità autonoma, se dipende dall'apparato di partito non è veramente autonomo, non è *Räpresentant* bensì *Verträter*, se è *Verträter* rovina tutto il sistema politico.

> «Un partito, lo dice la stessa etimologia della parola: *pars*, *Partei*, non coincide mai con la totalità; è connaturata alla sua essenza la capacità di avere accanto a sé altri partiti […]. L'attuale crisi del sistema rappresentativo deve necessariamente scuotere al contempo i fondamenti spirituali del parlamentarismo che si è sviluppato nella sua forma tipica sulla scorta di quel sistema […]. La discussione, connaturata all'essenza del parlamentarismo, perderebbe ogni senso se i deputati procedessero in base a un tracciato prefissato, se non potessero reagire ai nuovi argomenti trattati e non potessero nemmeno, alla fine del dibattito, prendere autonomamente le decisioni».

Leibholz cita Benjamin Constant che aveva sostenuto che i deputati in Paramento non devono portare discorsi scritti, ma devono parlare soltanto a braccio, nel timore che il discorso scritto possa essere qualcosa di concordato o comunque di già garantito dall'apparato del partito. Per testimoniare la propria indipendenza il deputato deve parlare senza note scritte.

> «Nella sfera politica il popolo può essere rappresentato sempre e solo come ideale interezza, cosicché diventa comprensibile anche perché attraverso la rappresentanza possono essere fatti valere sempre e solo gli interessi del popolo intero, del bene comune, ma non privilegi determinati e diritti di singoli gruppi della popolazione o interessi particolari di questi come per esempio nell'

antico sistema cetuale».

Se il popolo invece di essere rappresentato, sia pure in ogni suo rappresentante, nella sua interezza, fosse rappresentato da partiti, quindi da parti che si contrappongono sostenendo interessi di parte, ci sarebbe un neofeudalesimo, un ritorno all'indietro, un ritorno al sistema dei ceti. Ogni rappresentante deve cercare di esprimere l'interesse globale, unitario del popolo. Leibholz rifiuta la concezione sommatoria liberale: il popolo è unità, non è somma di gruppi di individui.

> «In questo modo nella rappresentanza popolare non si danno più gli interessi della totalità, ma in modo preponderante gli interessi economici particolari e il deputato non è più il rappresentante di tutto il popolo, ma il mandatario di determinati interessi economici accorpati per mezzo dei partiti. Alla *Räpresentation* è connessa in qualche modo l'idea aristocratica dei migliori, ai quali per le loro qualità è demandato il compito di rappresentare il popolo come unità politica ideale».

A partire da queste premesse Leibholz elabora una teoria dell'*élite*: i rappresentanti debbono essere persone colte, aperte, disinteressate, capaci di prendere in considerazione ogni problema, e formula un *identikit* del rappresentante molto diverso da quello del deputato legato a interessi specifici, circoscritti, locali. Sostiene che un'accelerazione dello scivolamento dalla *Räpresentation* alla *Verträtung* è stata impressa dal sistema elettorale proporzionale: il sistema maggioritario comporta un più forte legame tra il rappresentante e il rappresentato, mentre il sistema proporzionale spersonalizza il rapporto tra elettore ed eletto e quindi dà un'accelerazione a questa frana. Leibholz è contro il sistema proporzionale che era invalso nella Repubblica di Weimar: «Visto da vicino l'odierno stato dei partiti è una sorta di democrazia diretta». Questa è la sua teoria, molto contrastata, in quanto il problema è questo: la rappresentazione comporta la dualità, comporta uno spazio, comporta una distanza come abbiamo detto, cioè comporta il mandato non imperativo; invece la

Verträtung comporta il mandato imperativo. Nei partiti della Repubblica di Weimar si sta affermando il sistema di rappresentanza sbagliato, di *Verträtung*: i deputati vengono visti come *Verträter* sulla base di una sorta di identificazione con i loro elettori, e questi elettori si presentano come gruppi chiusi, sono gruppi arroccati su privilegi, i quali quindi danno un mandato bene o male imperativo, anche se formalmente non lo è, ai loro deputati. A questo punto non c'è autonomia del deputato, il deputato dipende dal gruppo. Questo è anche in connessione con l'abbassamento del quorum dei votanti, in quanto solo gruppi che sono arroccati attorno a interessi precisi, per esempio locali, o di corporazione, vanno a votare perché hanno interesse a mandare nelle assemblee elettive un rappresentante dei interessi diretti. Gli altri cittadini, che non vedono rappresentati da nessuno che veramente prenda a cuore gli interessi globali, non vanno a votare. I partiti si trasformano, si sta creando un *Parteistaat*, uno Stato di partiti, ma i partiti si basano sulla *Verträtung*, hanno deputati che rappresentano direttamente, senza un gioco di autonomia, gli interessi dei loro mandatari. Questo *Parteistaat* tende a trasformarsi in uno Stato di plebisciti in quanto è nei plebisciti che il rapporto è diretto o comunque il plebiscito è una richiesta di ratifica automatica di una decisione, elimina la distanza. Paradossalmente, lo Stato basato sulla *Verträtung*, cioè il *Parteistaat*, tende a diventare uno Stato plebiscitario.

> «Visto da vicino l'odierno Stato dei partiti è una forma di democrazia diretta non vi è alcuna differenza se a prendere le decisioni politiche è l'elettore stesso tramite iniziative popolari di legge referendum oppure una *Volksverträtung* immediatamente dipendente dall'elettore o dall'organizzazione di partito. Anche la relazione di dipendenza del deputato nei confronti del partito al quale l'elettore si sente di appartenere come una associazione [*Verein*] fonda una possibilità di influenza dell'elettore sulla *Volksverträtung*. L'introduzione dei partiti centralizzati come portavoce del popolo organizzato è nelle democrazie di massa pressoché inevitabile. Solo attraverso di essi le masse di elettori vengono riuniti in gruppi veramente capaci di azione politica».

Poi ancora:

> «La forza delle gerarchie di partito è stata fortemente rinnovata e accresciuta a spese dell'elettore. La relazione immediata fra elettore e deputato, che il sistema maggioritario relativamente garantiva ancora, viene definitivamente spezzata attraverso il sistema proporzionale. I voti dell'elettore appartengono in primo luogo al partito; la possibilità di un'influenza immediata dell'elettore sulla nomina del candidato e con ciò l'istaurarsi spontaneo di una personalità dirigente [*Führerpersöhlichkeit*] sono escluse. Di fatto il dissolvimento della democrazia parlamentare anche in Germania è riconducibile in misura decisiva alla circostanza che i valori originariamente religiosi e più tardi secolarizzati che i principi metafisici hanno trasmesso alla democrazia parlamentare, e che ne costituiscono il presupposto, sono stati dissolti dal processo di progressiva relativizzazione razionalistica».

Ho scelto questa citazione come conclusiva perché l'opera principale di Leibholz è sulla crisi del sistema rappresentativo e questo importante approfondimento concettuale che sta alla base dell'interpretazione, della frana del sistema parlamentare, torna sempre sul fatto che la vera mina cha ha scosso tutto, che ha messo in moto la frana, è la disgregazione del sistema di valori, è la desacralizzazione della politica. Ma su una possibile "risacralizzazione" della politica Leibholz non dà indicazioni.

4. *Edmund Husserl: la fenomenologia*

L'opera decisiva di Edmund Husserl (1859 - 1938) è *Ricerche logiche* (1900), Husserl nega l'origine psicologica dei concetti logici e rivendica l'assoluta autonomia della logica rispetto alla psicologia, rinnegando altri suoi studi precedenti svolti con Franz Brentano. Nel 1891, in un'opera intitolata *Filosofia dell'aritmetica*, aveva sostenuto che le operazioni numeriche, gli stessi concetti dei numeri, i simboli fondamentali della matematica, sono basati su processi psicologici. Circa dieci anni dopo con *Ricerche logiche*, egli svolge una autocritica

nella quale sostiene che il piano logico è completamente autonomo. Quest'affermazione sarà la base di tutta la sua filosofia, sviluppata in una serie di opere successive.

Con l'ascesa al potere del nazismo, viene allontanato dalla cattedra; le ultime sue esternazioni pubbliche sono due conferenze del 1935 – una a Vienna e un'altra a Praga – che delineano un'analisi della crisi delle scienze europee e dei motivi della crisi dell'Europa stessa. Muore nel 1938, oramai emarginato dalla vita accademica e tenuto sotto stretto controllo dai nazisti. I suoi discepoli più fedeli, però, riescono a mettere in salvo i suoi manoscritti a Lovanio, in Belgio, dove è nato poi l'Archivio Husserl. I manoscritti di Husserl, che ammontano a oltre quarantamila fogli manoscritti, sono stati messi in salvo a Lovanio dai suoi discepoli più fedeli, e progressivamente pubblicati in una rassegna, «Analecta Husserliana», che è ancora aperta. La fenomenologia ha dato luogo a una serie di scuole: filosofi quali Max Scheler, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur scaturiscono tutti dal pensiero di Husserl.

Riprendiamo il nodo teorico fondamentale, l'assoluta autonomia della logica, che si può riconnettere al platonismo. Per Husserl esistono entità, le essenze, paragonabili alle idee platoniche, assolutamente indipendenti dal piano empirico, sensibile, che si scorgono con una seconda vista, con la vista dell'intelletto. La filosofia, che si occupa non di piani fattuali, non di cose concrete e sensibili, ma delle essenze, si occupa di un piano eidetico, simile a quello delle idee platoniche, all'iperuranio platonico. Questa considerazione però comporta un atteggiamento nuovo, un atteggiamento che, appunto, è quello fenomenologico. Che cosa significa "fenomenologia"? Husserl usa la parola "fenomenologia" al posto di "filosofia". Per lui la fenomenologia è un approccio nuovo alla conoscenza, che sostituisce le scienze e tutti i modi di pensare tradizionali. La fenomenologia è caratterizzata dal mettere tra parentesi il mondo. Il mondo dei fatti, il mondo delle cose sensibili, tangibili, concrete non può essere preso in considerazione. La nostra conoscenza non concerne fatti, ma essenze: è una conoscenza di oggetti mentali. Perché, allora, il

nome "fenomenologia"? Perché questi oggetti mentali appaiono alla coscienza, si manifestano come fenomeni della coscienza. La fenomenologia opera una *epoché*, come dice Husserl, cioè "una messa fra parentesi" del mondo. L'esistenza fattuale, empirica, concreta, sensibile del mondo non ci riguarda. Non possiamo porci il problema degli oggetti nella loro materialità, che è fuori dalla nostra portata. Abbiamo a che fare solo con oggetti ideali. Nel dire questo, Husserl implica qualche cosa di molto pregnante: "fenomenologia" è un termine presente anche in Kant e in Hegel. La realtà, per Kant, si presenta a noi in maniera fenomenica: vediamo il mondo quale ci appare, come fenomeno, ma ci poniamo il problema di un "noumeno", di una cosa in sé, cioè di una realtà in se stessa, indipendente dal nostro pensiero. Per Husserl questa è un'astrazione, è – dice – come voler parlare di un quadrato rotondo. È un non senso parlare della coscienza come qualche cosa che trova di fronte a sé oggetti e, come dice Kant, rielabora questi oggetti. È un non senso in quanto non si può parlare di soggetto e oggetto come separati; non si deve intendere il fenomeno come qualcosa che si contrappone al noumeno; non si deve considerare la coscienza come un recipiente, all'interno del quale ci sono idee, in un rapporto di contenente e contenuto. La fenomenologia implica la profonda unità, l'unità inscindibile del soggetto e dell'oggetto. È un tentativo di andare al di là del dualismo kantiano. Ma oltre che andare al di là del dualismo kantiano – cioè, della visione del fenomeno come qualche cosa di limitato, oltre il quale c'è anche la cosa in sé – è come se Husserl estendesse il kantismo. In che senso? Kant aveva sostenuto che ci sono le forme trascendentali *a priori* dell'intuizione, dell'intelletto e della ragione, spazio, tempo, categorie e idee: griglie, filtri (le famose lenti colorate) che si frappongono tra noi e la realtà e ce la deformano o, meglio, le danno forma. Per Husserl, la coscienza è tutta fenomenologica: non solo spazio, tempo, categorie e idee, ma anche i giudizi, i sentimenti e gli atteggiamenti più svariati ci coinvolgono nella percezione della realtà, dandole forma. Tutto il nostro essere è compreso nella coscienza, che non comprende un aspetto puramente conoscitivo,

evidente, chiaro e distinto, per usare i termini cartesiani; non si tratta semplicemente di spazio, tempo, categorie e idee, ma anche di desideri, ricordi, atti di volontà. Tutto quello che fa parte della nostra coscienza, nel senso più lato, è all'interno di questa dimensione fenomenologica, contribuisce al manifestarsi a noi delle cose.

Il termine che Husserl adopera per alludere al fattore coscienziale della conoscenza, è *intenzionalità*. L'intenzionalità è la tensione, il proiettarsi del nostro "io" verso gli oggetti, ma già questo linguaggio non è propriamente fenomenologico, perché sembrerebbe che ci sia un "io" contrapposto agli oggetti, invece si tratta di un campo unico. Il pensiero di Husserl è di difficile comprensione, anche perché rifonda il linguaggio filosofico in maniera a volte artificiosa, per cercare di riprendere la tradizione kantiana, ma senza cadere nel dualismo kantiano. La coscienza è intenzionale, come aveva sostenuto il suo maestro Franz Brentano: essa tende sempre a qualche cosa, è sempre coscienza di qualche cosa, sta sempre in una relazione con qualche cosa. Ma questo "qualche cosa" è sempre qualcosa che si manifesta alla coscienza; i due termini non si presentano mai separati l'uno dall'altro. La coscienza è sempre coscienza intenzionale, ma non è semplicemente rivolta a conoscere l'oggetto, come l'Io kantiano, bensì è rivolta anche a desiderare, a voler trasformare, a ricordare l'oggetto. Tutti gli atti di coscienza – non solo quelli conoscitivi – sono atti intenzionali. Si delinea una filosofia che vuol superare il dualismo di soggetto e oggetto, vuol essere un kantismo rinnovato e portato alle estreme conseguenze. Il termine polemico di Husserl non è tanto Kant (Husserl anzi sostiene di stare dalla parte di Cartesio e di Kant): il suo obiettivo polemico è il Positivismo e, oltre al Positivismo come filosofia, la scienza positiva dell'Europa dell'Ottocento e del Novecento. La scienza positiva ha la pretesa di cogliere fatti: è "scienza di fatti". La vera conoscenza, invece, non è mai conoscenza di fatti, ma è conoscenza di essenze.

L'impostazione positivistica delle scienze è un'impostazione cui Husserl oppone una forte critica. Infatti, l'atteggiamento è quello dello scienziato positivista. di un osservatore che cerca di percepi-

re una realtà esistente, per poi trasformarla. Husserl dice che invece dobbiamo applicare l'*epoché* – la messa tra parentesi del mondo – disinteressandoci dell'esistenza reale delle cose, dobbiamo avere un atteggiamento da "osservatore disinteressato". La fenomenologia, invece, comporta un atteggiamento puramente teoretico, sganciato dall'esistenza reale della cosa, non interessato né all'esistenza della cosa, né alla trasformazione della cosa o alla sua manipolazione. Secondo Husserl, c'è una piega sbagliata nelle scienze europee, vale a dire un approccio di tipo oggettivistico, nel quale c'è la pretesa di cogliere il mondo come insieme di oggetti. Questi oggetti possono essere conosciuti e utilizzati come se esistessero indipendentemente dall'uomo. È dominante una scienza fortemente deumanizzata, che comporta il rischio che quest'atteggiamento di oggettivazione, "naturalistico", – come dice Husserl – investa l'uomo stesso. Anche l'uomo viene considerato un oggetto tra gli altri oggetti, passibile di essere modificato e manipolato come gli altri oggetti. Il corpo umano viene visto come una cosa su cui si possono compiere manipolazioni, operazioni. Anche le cosiddette "scienze umane" – la sociologia, l'antropologia, le scienze nate dal positivismo – non riescono a cogliere ciò che è propriamente umano, in quanto hanno una tendenza oggettivante, ma l'uomo è soggetto. Le scienze umane – sociologia, antropologia, etnologia – hanno una prospettiva sbagliata: tendono a oggettivare, a rendere oggetto il mondo umano, che è un mondo di soggetti; alle scienze umane sfugge proprio quella che è l'essenza, la caratteristica del mondo umano. Il Positivismo, la sociologia e le altre scienze, che hanno assunto una dimensione fattuale, positivistica, sono un fardello da cui bisogna liberarsi.

Secondo Husserl,

> «Ciò che caratterizza i vissuti (*Erlebnisse*) intenzionali è il fatto che essi si riferiscono con diverse modalità ad oggetti rappresentati».

"Vissuti intenzionali" significa che non c'è un fatto di coscienza che si rapporta a un oggetto, ma c'è tutta la vita di un organismo, un

fatto di vita, un vissuto intenzionale, che tende verso qualche cosa e la cosa, in tanto è, in quanto c'è il suo essere intesa. Usando la parola "vissuto intenzionale", Husserl cerca di ricorrere a una terminologia che superi il dualismo tra coscienza e oggetto di coscienza, tra soggetto e oggetto.

> «Ciò avviene, appunto, nel senso dell'intenzione. Un oggetto è in essi "inteso", vi è un "tendere" ad esso, e precisamente nella modalità della rappresentazione o anche del giudizio ecc...».

Quindi, le modalità dell'intenzione non sono solo quelle conoscitive, ma ci possono essere vari tipi di modalità.

> «Ma ciò non vuol dire altro che questo: sono presenti certi vissuti che hanno il carattere dell'intenzionalità, ed in particolare l'intenzione del rappresentare, del giudicare, del desiderare, ecc. Non sono presenti come vissuti due cose; [...] non è vissuto l'oggetto e, accanto ad esso, il vissuto intenzionale che si dirige ad esso; non si tratta di due cose nemmeno nel senso della parte e del tutto più comprensivo».

Non è un rapporto tra soggetto e oggetto; tra parte e tutto, bensì si tratta di un'unità che solo astrattamente si può scindere in una dualità di soggetto e oggetto. Questi oggetti intenzionali possono essere realmente esistenti oppure non esistenti.

Husserl adduce un esempio molto chiaro riferendosi al dio Giove.

> «Se io mi rappresento il dio Giove, l'oggetto rappresentato è questo dio, esso è "dato come immanente" nel mio atto, esso ha in questo atto una "in-esistenza mentale"»:

se penso a Giove ho l'intenzione di afferrare il concetto, l'immagine di Giove, ho Giove nella mia coscienza. Quindi è "dato come immanente" nel mio atto. Però, Husserl subito dopo aggiunge:

> «Mi sto esprimendo male, perché dicendo che "Giove è imma-

nente", cioè "sta dentro il mio atto di coscienza", sembra quasi come se Giove fosse un oggetto e il mio atto di coscienza un soggetto. Si tratta di un modo di esprimersi non adeguato».

Infatti precisa:

«Tutte espressioni, però, che a una interpretazione autentica si rivelano svianti. "Io mi rappresento il dio Giove" significa che io ho un certo vissuto rappresentazionale: nella mia coscienza si effettua l'atto di "rappresentare Giove". Per quanto si possa smembrare analiticamente e descrittivamente questo vissuto intenzionale naturalmente, non si troverà mai in esso qualcosa come il dio Giove; l'oggetto "mentale", "immanente" non appartiene quindi alla consistenza descrittiva (reale) del vissuto: perciò esso non è in effetti né immanente né reale. Naturalmente esso non è neppure *extra mentem*: esso semplicemente non è. Ma ciò non impedisce che questo "rappresentare il dio Giove" sia effettivo, che esso cioè sia un vissuto di una determinata specie, uno "stato d'animo" tale per cui chi lo vive in sé può dire a buon diritto di rappresentare quel mitico re degli dèi di cui la leggenda racconta questo e quello. Se d'altro lato l'oggetto intenzionato esistesse realmente, dal punto di vista fenomenologico, muterebbe nulla. Per la coscienza il dato resta quello che è, sia che l'oggetto rappresentato esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo. Io rappresento Giove così come Bismarck, la torre di Babele così come la cattedrale di Colonia».

Giove è un oggetto immaginario, la cattedrale di Colonia. La realtà degli oggetti non ha niente a che vedere con la coscienza intenzionale e con il presentarsi di fenomeni.

La seconda lettura riguarda l'altro termine decisivo, *epoché*, che sta al centro della fenomenologia. L'*epoché* è la messa tra parentesi del mondo. L'atteggiamento fenomenologico è in questo specificamente filosofico, si disinteressa dei risvolti pratici, degli oggetti che studia, li mette tra parentesi, non ha alcun interesse all'esistenza reale e quindi anche alla trasformabilità, alla manipolazione delle cose. È un atteggiamento di completo disinteresse. È stato detto che si tratta di una specie di "estremizzazione del dubbio cartesiano". Ci

sono molte affinità tra Husserl e Cartesio. Cartesio pone il dubbio sull'esistenza di qualunque cosa; Husserl, più che porre il dubbio, dice che per l'approccio fenomenologico è indifferente che la cosa esista o non esista.

> «mentre la tesi rimane in sé quella che è, noi, per così dire, la mettiamo "fuori azione", la "neutralizziamo", la mettiamo "in parentesi": se prendo una tesi, un oggetto di contemplazione, di attenzione, questa nella sua realtà effettiva viene messa tra parentesi. Essa sussiste sempre, come ciò che è stato messo in parentesi sussiste ancora dentro la parentesi o, come ciò che è stato neutralizzato sussiste ancora fuori del rapporto di neutralizzazione. Possiamo anche dire: la tesi è un vissuto (*Erlebnis*), ma noi non ne facciamo alcun uso; e questo non è da intendere in senso di privazione (come quando diciamo di un incosciente che non sa fare alcun uso di una tesi); piuttosto questa espressione, e altre parallele, valgono come allusive indicazioni di una determinata caratteristica modalità della coscienza, che si sovrappone alla semplice tesi originaria e la modifica in maniera tipica. Riguardo a ogni tesi, possiamo esercitare in piena libertà questa caratteristica epoché, una certa sospensione di giudizio, che è compatibile con l'indiscussa o, magari, indiscutibile ed evidente convinzione della verità».

È rilevante il fatto che si tratta di un atto di libertà: il fenomenologo, cioè il filosofo, mettendo il mondo tra parentesi, si libera del mondo, esercita un atto di assoluta libertà e non ha più alcuna dipendenza dal mondo, non ha alcun interesse pratico, l'esistenza reale dell'oggetto non gli porta utile o svantaggio.

A questo punto emerge la centralità dell'Io nel pensiero di Husserl, anche se egli è molto cauto nell'usare il termine *Io*. Messo tra parentesi il mondo, l'esistenza reale delle cose diviene un fatto secondario. Se si opera una "riduzione eidetica", si opera a un livello ancora più generale dell'*epoché*: "c'è un residuo fenomenologico". Una volta messo tra parentesi il fatto, rimane l'essenza; ma, messa tra parentesi anche l'essenza – cioè, operata la messa tra parentesi più generale, l'*epoché* più generale possibile – non c'è più niente del

mondo, neppure le essenze, ma rimane un residuo fenomenologico. Questo residuo fenomenologico è la coscienza nel suo tendere, la coscienza intenzionale, potremmo dire l'Io. Il fondamento di tutto è soggettivo, ma non possiamo dire "Io". Husserl critica Cartesio più o meno in questi termini: "Cartesio si è avviato nella direzione che poi io, Husserl, ho percorso fino in fondo. Cartesio si è fermato a mezza strada, perché ha parlato di sostanza pensante, ha 'sostanzializzato', ha 'cosalizzato', ha fatto diventare una cosa quell'Io che non è una cosa, ma è semplicemente un tendere alle cose, è semplicemente una coscienza intenzionale. Il residuo fenomenologico, cioè la coscienza intenzionale non è una cosa come l'Io di Cartesio".

Il pensiero di Husserl si sbilancia sull'elemento di partenza della coscienza, dell'Io, ma la coscienza intenzionale, la coscienza che tende agli oggetti viene concepita come qualche cosa di più articolato, ma anche di più indefinibile rispetto alla *res cogitans* cartesiana. Fino a Husserl ci sono il soggetto e l'oggetto, la *res cogitans* e la *res extensa*; il fenomeno e il noumeno. L'idealismo tedesco cerca di superare questo dualismo, ma rimane un Io conoscente rispetto a un mondo conosciuto. Husserl fa un tentativo di allargare la trama, l'impasto di questo Io conoscente: la coscienza intenzionale è anche un insieme di atteggiamenti, di modalità precategoriali – come dice lui – cioè qualche cosa di precedente la coscienza stessa. Il soggetto, la coscienza hanno una serie di modalità di rapporto con il mondo non propriamente razionali che non sono modalità puramente logiche. Husserl chiama il piano precategoriale mondo della vita, quello che non possiamo più chiamare soggetto – la coscienza intenzionale – su cui però dobbiamo concentrare la nostra attenzione, in quanto il mondo è messo tra parentesi, i fatti sono evanescenti. Se vogliamo capire la realtà, dobbiamo sforzarci di approfondire la riduzione fenomenologica e cioè occuparci del residuo fenomenologico. Detto in altri termini: ci dobbiamo occupare dell'uomo.

Il fatto di occuparci dell'esteriorità, dell'oggetto, della natura, ha portato alla crisi delle scienze europee e Husserl sostiene che la crisi delle scienze, la crisi della coscienza, diventa crisi della morale, crisi

di tutta la civiltà europea. La ragione di questa crisi, secondo lui, sta nel fatto di avere sbilanciato tutto verso l'oggetto, di avere "oggettificato" tutto, compreso il soggetto. L'operazione che egli cerca di portare avanti è inversa: concentrare tutto sul soggetto, un soggetto che non è semplicemente la coscienza, la ragione, bensì il soggetto che ha tutta una serie di elementi, un reticolo precategoriale che impregna di sé la conoscenza del mondo. Senza un approfondimento di questo elemento precategoriale – che chiama mondo della vita – non si può operare il ribaltamento dall'errore di esteriorità, di oggettivazione delle scienze positive e dare alla crisi europea uno sbocco positivo. È necessario approfondire il mondo della vita. Husserl ha uno scambio epistolare con Lucien Lévy-Bruhl, il grande antropologo, si interessa molto alle sue ricerche e sostiene:

> «Nelle modalità di approccio dell'uomo primitivo verso il mondo c'è qualcosa che non può essere considerato superato dall'uomo evoluto, anzi l'uomo evoluto si deve rendere conto di certe modalità, di certi atteggiamenti di fondo che nell'uomo primitivo sono gli unici. In lui sono sepolti sottostrati più acculturati, però fanno parte del suo mondo della vita, di cui l'uomo evoluto non si rende conto».

Dobbiamo ampliare il campo della ragione, il campo della coscienza, anche in direzione della mentalità primitiva, il che comporta un tentativo di allargamento del dominio della ragione.

Veniamo all'opera postuma, *La crisi delle scienze europee*. Come abbiamo detto, Husserl tiene le ultime due esternazioni pubbliche a Vienna e a Praga, nel 1935. Queste due conferenze confluiscono, con altri appunti sullo stesso tema, in un'opera che si intitola *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* pubblicata nel 1954, un'opera che è stata concepita negli anni del nazismo, quelli nei quali si è scatenata la crisi europea. Queste riflessioni sono utili ancor oggi per tentare di capire se essa è arrivata al suo termine oppure c'è qualcosa di fondamentale che non è ancora risolto.

La posizione di Husserl nelle due conferenze del 1935 è pressappoco la seguente. L'Europa non è neppure un'entità geografica: se

si cerca sulla cartina geografica, l'Europa non la si trova: può avere i suoi confini orientali agli Urali, può finire prima. E anche i Padri Pellegrini, che si sono recati in America, sono un aspetto dell'Europa. Quindi, l'Europa non è un'entità geografica. L'Europa non è un'entità linguistica, in quanto ci sono svariate decine di lingue europee, per non dire delle centinaia di dialetti. L'Europa non ha una cultura unica: ci sono le culture del Rinascimento, della Riforma, della Controriforma, culture diversissime. Ma l'Europa presenta un elemento di unificazione nella filosofia. Per quale motivo? Perché l'Europa è la continuazione della Grecia. Il ragionamento di Husserl è questo: la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa, è sempre intenzionata, proiettata verso qualche cosa, tendente a porre una tesi; la coscienza è intenzionale, ha sempre un fine, un *telos*. Questo fine può anche cadere nell'oblio. Un soggetto collettivo, un popolo ha anch'esso una sorta di intenzione, che può essere un'intenzione non consapevole, ha un *telos*. I popoli non sono razze, stirpi, etnie, collocate in un territorio: questo è un fatto banale, esteriore, geografico, positivo, ma abbiamo detto che la considerazione filosofica, fenomenologica deve superare il positivismo. I popoli non sono stirpi ed etnie, i popoli hanno un *telos*, hanno un elemento occulto, inconscio, sommerso di intenzionalità che tende a svilupparsi. Come c'è un finalismo nella coscienza individuale, così c'è un finalismo nella coscienza collettiva dei popoli.

Il *telos* dell'Europa è la filosofia, che è nata in Grecia. La Grecia, l'Europa hanno un atteggiamento completamente diverso da quello di tutti gli altri popoli che ha portato a una rivoluzione mondiale, che costituisce – appunto – il loro *telos*. In Grecia nasce l'attenzione per il cosmo nella sua totalità, e sorge la curiosità, il *thaumazein*, la meraviglia per il mondo in quanto tale. In Grecia nasce una tensione alla conoscenza del mondo assolutamente disinteressata. Ritorna il tema dell'*epoché* e dell'osservatore disinteressato, quale deve essere il filosofo. In Grecia nasce l'atteggiamento della teoria per la teoria, la teoria in quanto fine a se stessa, non finalizzata a un risultato pratico, non legata a una cerchia ristretta di esperienza: è lo stupore, la meraviglia

di fronte al cosmo. La teoria per la teoria, questa osservazione disinteressata è qualche cosa di infinito in quanto comporta la tensione verso la verità assoluta, che in quanto tale non si raggiunge mai. Implica l'apertura di un compito che l'umanità europea si è accollato. Il *telos* dell'umanità europea è quello di sviluppare la tensione verso la verità assoluta. Questa non rimane sterile, in quanto dal valore della verità nascono anche gli altri valori; l'umanità greco – europea ha fondato la tensione verso la verità, ma ha fondato anche il piano della validità normativa: c'è la verità, ci sono valori, quindi il divenire, il trasformarsi, l'adattarsi debbono avvenire in nome, appunto, di un fine, di un *telos* – che è il *telos* della verità, cioè il telos della universalità. La tensione della Grecia, e quindi dell'Europa, verso la verità, verso i valori, verso l'assolutezza, verso la legittimazione assoluta, è una tensione animata dalla libertà, in quanto tutto questo avviene respingendo la tradizione, l'autorità, l'esteriorità; questo moto di libertà si rinnova continuamente. Husserl dice:

> «Dalla Grecia, dalla filosofia e dall'Europa nascono fini infiniti, fini sempre nuovi, valori sempre nuovi, idee».

Le idee diventano calamite per le menti degli uomini. Questo compito, a un certo punto, si è interrotto. Il sopravvento del Positivismo e delle scienze ha comportato che di questi elementi – cioè il soggetto che tende verso i fini infiniti – l'aspetto soggettivo sia stato completamente cancellato. Si è avuta una naturalizzazione, un'oggettivazione. Il mondo del soggetto, che però implica gli scopi, i valori, le norme, la donazione di senso alle cose, è venuto meno. La scienza è semplicemente una scienza manipolativa, che usa come oggetto la natura, che usa come oggetto gli altri uomini, che implica rapporti di estraneità reciproca, rapporti di manipolazione e tendenzialmente di distruzione. Superare la crisi significherà reimmettere il fattore soggettivo, cioè ripristinare il fattore di donazione di senso. Nella conferenza di Vienna del '35, confluita nel volume su *La crisi delle scienze europee*, egli dice:

> «I popoli sono unità spirituali [*quindi i popoli non sono etnie, razze. 1935: è andato al potere il nazismo; Husserl ci tiene a dire che per "popolo" non si intende il* Volk *tedesco, basato sul sangue e la terra*], essi, e in particolare, la sovranazione Europa, non hanno una forma matura raggiunta e raggiungibile, in quanto forma di una ripetizione regolata. L'umanità spirituale non è mai compiuta e mai lo sarà. Non potrà mai ripetersi».

Il mondo della ripetizione è il mondo naturale, il mondo dello spirito invece è un mondo di continuo ringiovanimento.

> «Il *telos* spirituale dell'umanità europea, nel quale è incluso il *telos* particolare delle singole nazioni e dei singoli uomini, è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende segretamente, per così dire, l'intero divenire spirituale».

È un fatto segreto, non consapevole. Husserl sostiene:

> «Nell'osservare, non osservo più a occhio nudo, osservo con il microscopio, ma certi meccanismi – la visione, l'osservazione, la descrizione, l'intuizione, il colore, il suono – corrispondono tutti a elementi precategoriali che sono, comunque, di appartenenza del mondo della vita, cioè del mondo soggettivo, ma me ne posso non rendere conto».

Così i popoli non si possono non rendere conto di un'idea infinita, verso cui tende segretamente l'intero divenire spirituale.

> «Una volta che, lungo questa evoluzione, il *telos* si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà e si delinea così un grado nuovo e più elevato dell'evoluzione stessa, una fase retta da norme, da idee normative».

Questo sbocco è avvenuto nella Grecia, che, con il platonismo, ha creato norme e idee normative.

> «Tutto ciò non vuole essere un'interpretazione speculativa della nostra storicità, bensì l'espressione di un vivo presentimento,

> che emerge da una riflessione priva di pregiudizi. Proprio questa riflessione ci fornisce una guida intenzionale, che ci permette di vedere nella storia europea nessi di altissimo rilievo».

Si può parafrasare quanto Husserl afferma pressappoco in questi termini: "Il Positivismo è un errore! Se volete fare la storia d'Europa come la storia delle invasioni barbariche, dei Germani, dei Latini, non si arriva a niente. Si arriva a collezioni di fatti esteriori che non ci permettono di capire a che punto siamo arrivati. A questo scopo dobbiamo fornirci di una guida intenzionale: dobbiamo cogliere con la nostra intenzionalità il *telos* presente nella cultura europea. Questo non si può cogliere come un sapere osservativo; non si trova; si deve ricorrere a una coscienza intenzionale che, però, finisce con l'essere frutto di un presentimento. Il presentimento è bello poeticamente però filosoficamente è debole". Egli afferma:

> «Proprio questa riflessione ci fornisce una guida intenzionale, che ci permette di vedere nella storia europea nessi di altissimo rilievo – nessi, che senza questo atteggiamento, non si vedono – lungo questa via ciò che era stato soltanto presagiato, verrà verificato e diventerà una certezza. Il presentimento è l'indicatore sentimentale di tutte le scoperte. Veniamo ora all'esposizione. L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un Paese, per quanto anche questo sia legittimo. Parlo di una nascita spirituale, che è avvenuta in una nazione o meglio in singoli uomini e in singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI a.C. In essa si delinea un nuovo atteggiamento di alcuni uomini nei confronti del mondo circostante».

Un atteggiamento disinteressato; non il tentativo di guarire una malattia, non il tentativo di fare fruttare meglio la terra, non il tentativo di sfruttare meglio il vento per la navigazione. Il tentativo di capire i misteri della natura per puro godimento del sapere, per pura curiosità: la teoria per la pura teoria. Questo è il nuovo atteggiamento. Un atteggiamento completamente disinteressato. Questo atteggiamento razionalistico è entrato in crisi. Il razionalismo è entrato in

crisi già con l'Illuminismo; quello che però caratterizza la posizione di Husserl è questo: critica la razionalità strumentale, oggettivizzante del razionalismo illuministico, del razionalismo naturalistico, ma sostiene che la ragione può essere interpretata in maniera più ampia e può costituire la via di salvezza. Husserl sostiene che bisogna capire che la ragione è stata piegata in un senso sbagliato dal razionalismo settecentesco e dal Positivismo, ma per salvarci dobbiamo fare riferimento alla ragione originaria. Quindi, nessuna via di salvezza irrazionale.

> «Quanto abbiamo detto non si propone infatti di salvare l'onore di quel razionalismo che nel nostro tempo ottiene così pochi consensi, cioè dello "spirito dell'Illuminismo" , di un intellettualismo, che si è smarrito in una teoria estranea al mondo, con tutte le sue conseguenze negative, una vuota saccenteria, uno snobbismo intellettualistico? Quanto abbiamo detto non nasconde, forse, il proposito di riprodurre un errore fatale, la convinzione che la scienza possa rendere saggio l'uomo, che essa sia chiamata a creare un'umanità autentica, superiore al suo destino e appagata? Chi sarà disposto oggi ad accettare queste convinzioni?».

La via della salvezza non è il rifiuto del razionalismo. Vediamolo con più precisione.

> «Ho detto prima che la via che la filosofia deve percorrere è quella che porta al di là dell'ingenuità. [*L'ingenuità è l'attenzione solo al mondo circostante e basta, invece la filosofia deve guardare al cosmo nella sua interezza*]. È qui il luogo di criticare il tanto conclamato irrazionalismo e insieme il luogo di svelare l'ingenuità di quel razionalismo, che in genere viene scambiato per la razionalità filosofica come tale e che, del resto, è effettivamente caratteristico dell'intera filosofia moderna a partire dal Rinascimento e che si considera il vero, l'universale razionalismo».

È in crisi una forma di razionalismo storicamente determinata, che ha avuto il suo sviluppo tra Rinascimento e Illuminismo. Il razionalismo illuministico è entrato in crisi, ma non la razionalità in quanto tale.

> «In questa ingenuità, che all'inizio fu inevitabile, sono impigliate tutte le scienze, che già nell'antichità erano pervenute a un certo grado di sviluppo. Più precisamente: il titolo generale per designare quest'ingenuità è l'oggettivismo, che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito».

Lo spirito non viene inteso come spontaneità, creatività, soggettività, ma viene oggettivizzato; muore in quanto viene oggettivizzato, invece di essere riconosciuto come spirito, come pienamente soggettivo e umano, viene naturalizzato.

> «Le antiche e le nuove filosofie furono e rimangono ingenuamente oggettivistiche. Ma a onor del giusto, bisogna aggiungere che l'idealismo tedesco, derivato da Kant, si sforzò sempre e appassionatamente di superare questa ingenuità, che già era stata avvertita, anche se esso non raggiunse mai quel grado di superiore riflessività che era decisiva per la nuova forma della filosofia e dell'umanità europea».

Riconosce a Kant, ma soprattutto all'idealismo tedesco (Husserl è stato un ammiratore di Fichte), lo sforzo di andare oltre il naturalismo, anche se, secondo lui, questo tentativo dell'idealismo non è arrivato fino in fondo.

> «Spero, tuttavia, di essere riuscito a mostrare come non si tratti di rinnovare quel vecchio razionalismo, che era un naturalismo controsenso e che era incapace perfino di afferrare i problemi dello spirito più vicini a noi. La *ratio*, di cui ora stiamo parlando, non è altro che l'autocomprensione realmente universale e radicale dello spirito, che assume la forma di una scienza universalmente responsabile».

La *ratio* nuova – o meglio, la ripresa della vecchia razionalità classica – è una autocomprensione. Quindi, se è autocomprensione passa per la comprensione del soggetto stesso e attua una scienza universalmente responsabile. La parola "responsabile" con la scienza non ha a che fare. O, meglio, non ha a che fare con la scienza, come

viene intesa della ratio calcolante, dal razionalismo utilitaristico oggettivante. La parola responsabilità ha a che fare invece con i valori morali; e appunto – oggi si scinde l'elemento morale, il senso morale dalla conoscenza della natura. Lo scienziato fa la scoperta oggettiva e poi soggettivamente il dittatore o il benefattore la usano per il bene o per il male. Husserl parla – invece – di una scienza universalmente responsabile, in cui il senso e il valore siano già intrinseci a una scienza che non sia solo oggettiva.

> «E in cui si attua un modo completamente nuovo di scientificità, in cui trovano il loro posto tutti i possibili problemi, quelli concernenti l'essere, le norme, la cosiddetta "esistenza"».

Oggi le norme, soprattutto le norme morali, vengono viste, invece, come qualche cosa di esterno rispetto alla scienza. La posizione di oggi è questa: lo scienziato fa passi in avanti nella conoscenza oggettiva della natura, mentre dal punto di vista delle norme, cioè del comportamento etico, ognuno può pensare quello che vuole. Politicamente, nel comportamento collettivo o individuale, ognuno pensa quello che vuole con un atteggiamento fideistico, extrascientifico. La scienza si occupa solo di una oggettività limitata.

> «È mia convinzione che la fenomenologia intenzionale è riuscita per la prima volta a fare dello spirito, in quanto spirito [*quindi non dello spirito in quanto naturalizzato, dell'uomo in quanto assimilato dalle scienze umane alla natura*] un campo di esperienza sistematica e scientifica, e così a trasformare totalmente il compito della conoscenza».

Leggiamo le ultime parole di questa famosa conferenza in cui si risente l'atmosfera di un'Europa che stava andando verso la catastrofe:

> «Cerchiamo ora di esprimere il concetto fondamentale della nostra esposizione: quella "crisi dell'esistenza europea", di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione vitale, non è un oscuro destino, un'impenetrabile fatalità, ma diventa comprensibile e trasparente sullo sfondo di

> quella teleologia della storia europea, che la filosofia è in grado di scoprire. Ma la premessa di questa comprensione è che si riesca, prima di tutto, a cogliere il fenomeno "Europa" nel suo nucleo essenziale e centrale. Per poter comprendere la confusione della "crisi" attuale era indispensabile elaborare il concetto di Europa in quanto teleologia storica di fini razionali infiniti».

L'Europa non è un fatto empirico, non è un popolo o una accozzaglia di popoli, è la finalità storica – che cioè si va facendo gradualmente – di "fini razionali infiniti". L'Europa ha segnato una svolta nella storia dell'umanità: l'umanità europea, nata in Grecia, non si è orientata in base al mito o alla tradizione o all'autorità, ma in base alla libertà, alla propria autocoscienza, cioè in base alla ragione, con un progressivo avvicinamento alla verità che diventa norma, indipendentemente da tradizione, autorità ed esteriorità. Questo è l'Europa. Se l'Europa è questo, l'Europa è il *telos* non soltanto dell'Europa stessa, ma dell'umanità intera e in questo l'Europa ha un compito universale. Sono affermazioni di grande importanza anche perché in quel periodo era di moda *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler, il cui pensiero, di taglio irrazionalistico, aveva un successo enorme, al punto che anche oggi riecheggia l'idea di "un tramonto dell'Occidente". Invece, secondo Husserl, l'Occidente è un'araba fenice; risorge continuamente dalle sue ceneri per il fatto che il suo *telos* è infinito e non ha esaurito il suo compito storico mondiale, anzi si può dire che lo ha appena iniziato, perché o l'umanità si regolerà in base alla ragione, e cioè alla libertà, oppure in base all'esteriorità. Quest'esteriorità può essere una tradizione, una credenza, una fede, una religione, un'autorità politica: tutti fattori estranei alla natura umana nel suo più profondo, che è – appunto – la ragione. L'Europa ha ancor oggi un compito universale. L'Europa come "teleologia storica di fini razionali infiniti" – non l'Europa dei mercati e dei mercanti – ha un compito decisivo.

> «La "crisi" poté così rivelarsi come un apparente fallimento del razionalismo».

Se l'Europa è lo sviluppo della razionalità, la crisi dell'Europa da che dipende? Dall'apparente fallimento del razionalismo.

> «La causa del fallimento di una cultura razionale risiede, come abbiamo detto, non nell'essenza del razionalismo stesso ma soltanto nella sua manifestazione esteriore, nel suo decadere a "naturalismo" e ad "oggettivismo"».

È questo particolare razionalismo che è entrato in crisi e ha portato in crisi l'Europa stessa.

> «La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione, capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo da "buoni europei" con quella fortezza d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno. Allora, dall'incendio che distruggerà la miscredenza, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione umanitaria dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità. Il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale»,

lo spirito come soggettività razionale. Il discorso si chiude, così, con una drammatica e ancora attuale alternativa: o si avrà il ritorno alla barbarie oppure il rinascere dalle ceneri dello spirito europeo.

5. *La scuola di Francoforte e* Dialettica dell'Illuminismo

Per "Scuola di Francoforte" si intende quel gruppo di pensatori tedeschi che contribuirono all'elaborazione della «teoria critica» negli anni Trenta in Germania, poi negli anni Quaranta negli Stati Uniti d'America, dove si erano rifugiati dopo l'avvento al potere del nazi-

smo in Germania. Il gruppo, che ruotava intorno alle personalità di Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e si valse degli apporti anche di altri studiosi, da Walter Benjamin a Erich Fromm, si formò presso l'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte ed ebbe come suo organo la «Rivista per la ricerca sociale». La ricerca sociale viene intesa dai "francofortesi" come sforzo di «promuovere la teoria della società attuale come un futuro», facendo ricorso a varie discipline: filosofia, sociologia, psicoanalisi, antropologia, economia. Dopo la fine della seconda guerra mondiale alcuni partecipanti a questa esperienza (tra cui Marcuse e Fromm), restarono negli Stati Uniti, mentre gli altri nel 1950 reinsediarono a Francoforte l'Istituto che, anche grazie ai continuatori dell'opera dei fondatori, tra cui spicca Jürgen Habermas , ha esercitato una profonda influenza sulla cultura della seconda metà del Novecento.

Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) fu stretto collaboratore di Max Horkheimer e diresse con lui l'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte dopo la guerra. Di ampia formazione culturale, fu appassionato conoscitore di musica, soprattutto di quella dodecafonica, a cui dedicò scritti quali: *Dissonanze. La musica nel mondo amministrato* (1956), *Introduzione alla sociologia della musica* (1962). Tra i suoi scritti filosofici sono da ricordare: *Minima moralia. Riflessioni a partire dalla vita lacerata* (1951), *Tre studi su Hegel* (1963), *Dialettica negativa* (1966) e, postumi, *Teoria estetica* (1970) e *Terminologia filosofica* (1973). Alla filosofia hegeliana Adorno riconosce il merito di aver riformulato la questione del rapporto tra razionalità e realtà accogliendo la contraddizione, l'opposizione tra tesi e antitesi. Il limite della dialettica hegeliana è però quello di risolvere la contraddizione nella sintesi filosofica, in una conciliazione che cancella il momento negativo dell'antitesi. Hegel dimentica che l'origine della contraddizione non è nel pensiero, ma nella «cosa inconciliata» ed è questa, non il pensiero, a spingere verso la dialettica. Tale dialettica, che Adorno definisce «negativa» proprio in quanto vuole superare la contraddizione, è radicata nel particolare. Ogni tentativo di pervenire alla conciliazione, di risolvere il particolare nell'universale, nel

concetto, nasconde una forma di totalitarismo. Il ricorso alla dialettica negativa è richiesto come tensione contro ogni assolutizzazione e totalitarismo. Theodor Adorno accetta l'eclissi dell'universale, ma non si lascia ottundere dal particolare, bensì vi si cala per superarlo. Come ha scritto Claudio Magris:

> «Per Adorno non esiste piú alcuna totalità del pensiero che possa racchiudere il reale in un tutto pieno di significato, ma i frammenti sparsi e disgregrati rimandano di continuo, nella loro particolarità, alla totalità di cui occorre denunciare l'assenza ma ribadire l'esigenza».

La biografia di Adorno segue un tracciato in parte parallelo a quello degli altri due principali esponenti della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Marcuse: specialmente col primo furono intensi i rapporti di collaborazione. Il sodalizio intellettuale fra Adorno e Horkheimer ha, forse, un solo precedente, quello ben più famoso che si stabilì fra Marx ed Engels. Dalla collaborazione fra i due «francofortesi» nasceva quella *Dialettica dell'Illuminismo* che è uno dei testi-chiave per capire il mondo contemporaneo, e alla loro cura comune sono dovute le *Lezioni di sociologia*. Trasferitosi — come si è detto — negli Stati Uniti con gli altri esponenti della Scuola di Francoforte dopo la presa del potere da parte dei nazisti, Adorno vi coordinò importanti studi sul pregiudizio e sulla personalità autoritaria che costituiscono un contributo fondamentale alla comprensione dei comportamenti di massa nei progrediti popoli occidentali, che il nazismo e la guerra avevano portato a forme di manifestazione di catastrofica distruttività. Mentre Marcuse, divenuto californiano d'adozione, dopo la guerra ha svolto negli U.S.A. la sua attività didattica e di ricerca e si è recato in Europa solo sporadicamente, in occasione di conferenze e congressi, Adorno, tornato a Francoforte, vi ha svolto la sua opera di maestro fino agli ultimi anni in corsi di lezioni tra cui vanno ricordate in particolare quelle del 1962-63, in seguito pubblicate col titolo di *Terminologia filosofica*. L'opera di Adorno, proprio per la sua capacità di calarsi nel particolare, nel singolo feno-

meno, ha spaziato in tutti i campi di espressione della cultura: dalla musica alla vita quotidiana, dal pensiero alla letteratura. Wagner e Mahler, Proust e Kafka, l'amministrazione e la moda delle scienze occulte, Hegel e l'Illuminismo sono stati, con innumerevoli altre figure e aspetti della cultura, tutti egualmente oggetto della sue acute analisi. Un elemento unificatore di una così poliedrica attività intellettuale è possibile rintracciarlo nel tema della dialettica, in quella che, ricalcando il titolo della sua opera più completa e complessa, si può definire la "dialettica negativa". In questo senso è fondamentale il riferimento adorniano a Hegel: rifiutando la posizione di Engels, che in Hegel distingue il metodo (considerandolo progressivo) e il sistema (giudicandolo reazionario), Adorno si sforza di dimostrare che il contenuto complessivo della filosofia hegeliana, il frutto più maturo dell'idealismo, contiene in sé la possibilità di superare l'idealismo stesso. Il "dopo Hegel" parte da Hegel. Per Adorno, Hegel ha avuto semmai il torto di non ribadire fino in fondo il carattere "negativo" della dialettica, il continuo ripresentarsi di forme di negazione della "realtà costituita". Riprendendola dunque da Hegel, Adorno sottolinea la forza insopprimibile della contraddizione: l'assetto sociale dato non è definitivo, al suo interno si fa sentire la voce del "negativo" che tende al suo superamento. Per questo Adorno può dire:

> «La filosofia, che una volta sembrò superata, si mantiene in vita, perché è stato mancato il momento della sua realizzazione»

e può ribadire con forza l'esigenza di un "pensiero critico", di cui ha bisogno una "prassi che trasformi il mondo". Per questo Adorno è da affiancare a Marcuse, del quale non ebbe la notorietà negli anni della "contestazione", ma col quale ebbe in comune la capacità di smascheramento o di denuncia dei limiti e delle contraddizioni della società contemporanea.

La teoria critica della società deve rimanere negativa, ribadisce Herbert Marcuse (1898-1979) a conclusione del suo saggio *L'uomo a una dimensione* (1964), uno dei testi ispiratori della contestazione studentesca del 1968; deve rimanere negativa perché non ha «pro-

messe da fare né successi da mostrare». Dopo aver studiato con Heidegger a Friburgo, pubblicando *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (1932), Marcuse, come gli altri esponenti della Scuola di Francoforte, emigrò dalla Germania, scegliendo di fermarsi negli Stati Uniti, dove insegnò presso diverse università. Il suo confronto con il pensiero di Hegel confluisce nel volume *Ragione e rivoluzione* (1941), che rileva l'implicita istanza rivoluzionaria propria della dialettica. Di qui, la necessità di indagare «l'ideologia della società industriale avanzata», che maschera il totalitarismo e l'irrazionalità esistenti con forme svuotate di democrazia, per cui tutto è deciso fuori dalla sfera di influenza degli individui. Grazie a un progresso tecnico che appare avvantaggiare la vita degli uomini, la società industriale avanzata produce nuove forme di controllo. Sono questi i presupposti per la formazione dell'uomo unidimensionale, proteso all'appagamento dei bisogni artificiali indotti dalla società industriale avanzata e che manifesta la «paralisi della critica». La classe operaia, d'altra parte, ormai partecipe dei vantaggi del progresso tecnologico, non può essere piú indicata come rivoluzionaria. *Eros e civiltà* (1955), uno dei libri piú noti di Marcuse, sviluppa le premesse della filosofia sociale di Freud. Civiltà e felicità, secondo Freud, sono incompatibili per un motivo profondo: il progresso è fondato sulla repressione degli istinti, cioè vive della rinuncia alla felicità, della sottomissione di Eros. Partendo dalle premesse freudiane, e tenendo presente il pensiero marxista, Marcuse si chiede se non sia lecito prospettare all'uomo la possibilità di una società non repressiva, nella quale al falso benessere del consumo si sostituisca la felicità dell'Eros ritrovato.

Negli anni intorno al 1968 *L'uomo a una dimensione* divenne uno dei testi di riferimento della rivolta studentesca. La critica marcusiana della «confortevole, levigata, ragionevole» società industriale avanzata fu fatta propria da chi – a Berkeley come a Parigi o a Roma – lottava nella prospettiva del ribaltamento di un assetto sociale avvertito come irrazionale e oppressivo. Lo sdegno e la preoccupazione di Marcuse per «la minaccia di una catastrofe atomica, che potrebbe

spazzar via la razza umana», minaccia che però «serve nel medesimo tempo a proteggere le stesse forze che perpetuano tale pericolo», divennero lo sdegno e la preoccupazione di tantissimi giovani.

> «Il tratto distintivo della società industriale avanzata – scriveva Marcuse – è il modo come riesce a soffocare efficacemente quei bisogni che chiedono di esser liberati – liberati anche da ciò che è tollerabile e remunerativo e confortevole – nel mentre alimenta e assolve la potenza distruttiva e la funzione repressiva della società opulenta. Qui i controlli sociali esigono che si sviluppi il bisogno ossessivo di produrre e consumare lo spreco; il bisogno di lavorare sino all'istupidimento, quando ciò non è più una necessità reale; il bisogno di modi di rilassarsi che alleviano e prolungano tale istupidimento; il bisogno di mantenere libertà ingannevoli come la libera concorrenza a prezzi amministrati, una stampa libera che si censura da sola, la scelta libera tra marche e aggeggi vari».

Controrivoluzione e rivolta (1972) segna un distacco dai moti giovanili, un ripiegamento, ma, benché ultrasettantenne, il filosofo ex-berlinese, oramai californiano d'adozione, prosegue la sua opera intellettuale, sia pur ripiegando dalla dimensione politica alla «dimensione estetica». Ed è proprio sotto questa insegna che si conclude l'opera di Herbert Marcuse: se finisce l'utopia politica, non muoiono le istanze di liberazione, della possibilità di una piena espressione delle esigenze, delle aspirazioni, dei sogni degli uomini, anche se queste istanze trovano ormai modo di venire alla luce solo nella sfera estetica. La vera opera d'arte viene vista come «un atto di accusa contro la realtà costituita, l'apparire di un'immagine di liberazione» (*La dimensione estetica*, 1977).

Colui che piú degli altri francofortesi contribuì a sviluppare il confronto tra Marx e Freud fu Erich Fromm (1900-1980), psicoanalista, membro sia dell'Istituto psicoanalitico di Francoforte sia dell'Istituto per la Ricerca Sociale, autore di scritti di vasta risonanza e diffusione, quali *Fuga dalla libertà* (1941), *Psicoanalisi della società contemporanea* (1955), *L'arte di amare* (1956), *Freud e Marx* (1962) *Avere o essere*

(1976). Intento di Fromm è quello di individuare ciò che accomuna psicoanalisi e marxismo per poter costruire una psicologia sociale insieme materialistica e scientifica: bisogna superare l'interpretazione psicoanalitica dell'individuo e ampliarla alla realtà socio-economica. Nato a Francoforte il 1900, morto a Locarno il 1980, Fromm fu tra i collaboratori dell'Istituto di Francoforte. Formatosi alle opere di Marx e Freud e influenzato dalle religioni orientali, Fromm interpretò in modo critico questi autori cogliendone intuizioni significative, ma anche unilateralità e contraddizioni. La sua opera è tutta rivolta al recupero di un'umanità e di una libertà fortemente compromesse dai meccanismi competitivi del sistema economico-sociale che provoca estraneità e solitudine. In *Fuga dalla libertà* Fromm analizza le contraddizioni della personalità autoritaria che, contrariamente alle apparenze, dimostra mancanza di saldi riferimenti, disperazione, incapacità di vivere autenticamente. Nel saggio sulla distruttività si mette in luce come l'aggressività maligna (Fromm la distingue da una aggressività costruttiva), l'avidità, siano veri e propri sintomi di disfunzione psichica, siano cioè patologie e perciò non possano essere considerate come tratti "naturali" della personalità. Nella società capitalistica esse purtroppo vengono incentivate come espressioni ineluttabili dell'uomo e rivestite anche di motivazioni ideali. In polemica con gli esasperati individualismi che questa società alimenta, Fromm rileva che il senso dell'esistenza umana è nel dedicarsi a un fine, nel tendere ad esso in sintonia con gli altri uomini. Ciò implica che non ci serviamo degli altri, che non li strumentalizziamo, ma che recuperiamo la vera dimensione dell'amore, come ci hanno insegnato i grandi saggi, i profeti, gli annunciatori delle grandi religioni. Nel notissimo *Avere o essere* Fromm delinea due atteggiamenti: quello dell'essere, aperto agli altri, capace di vivere il presente con gioia, con altruismo, nel rispetto e nell'amore autentico degli altri, con generosità, e quello dell'avere: chiuso, avido, "posseduto" dalle cose e tale da considerare tutti come "oggetto" avendo perduto il senso autentico dell'amore.

Ci soffermiamo su quella che è l'opera più emblematica della Scuola di Francoforte, la *Dialettica dell'Illuminismo*, scritta negli Sta-

ti Uniti d'America tra il 1942 ed il 1944, pubblicata poi ad Amsterdam nel 1947 da Theodor Adorno e Max Horkheimer. È opportuno inserire quest'opera in una tipologia dei tentativi di interpretazione del fascismo, in quanto si tratta di un tentativo di interpretazione del fenomeno fascista visto in chiave molto particolare: non come episodio, ma come tendenza di fondo della società contemporanea. Per delineare una tipologia delle prese di posizione di quegli anni sul fascismo, si può rilevare che da una parte c'erano le interpretazioni del fascismo come fenomeno irrazionale, come rivolta contro la ragione o almeno come pausa dello sviluppo razionale. Una delle interpretazioni classiche in questo senso è quella di Benedetto Croce, che vede il fascismo come una parentesi, come un fenomeno che interrompe una linea progressiva. La *Storia d'Europa nel secolo XIX* di Croce descrive la storia europea come storia della libertà, dello sviluppo progressivo della libertà, rispetto alla quale c'è stata una caduta temporanea che segna una discontinuità rispetto all'andamento di fondo della storia europea. Su versanti opposti, il fenomeno fascista è stato visto come una manifestazione di irrazionalismo, per esempio da Karl Popper ne *La società aperta e i suoi nemici*, e dall'altra da Lukács come fase estrema di reazione della borghesia. Ci sono state interpretazioni, di destra e di sinistra, del fascismo come una pausa irrazionale, come una frattura, come uno scatenamento di forze diaboliche, di forze antirazionali. Dall'altra parte ci sono interpretazioni del fascismo (dove per fascismo si intende nel linguaggio di Horkheimer e di Adorno il fenomeno che comprende anche il nazismo e altri totalitarismi del Novecento) come manifestazione di una razionalità deviata, di una razionalità di tipo particolare, ma soprattutto è proprio la *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e di Adorno che vede il fascismo come vera catastrofe dei nostri tempi. La lettura di Horkheimer e di Adorno vede il fascismo come la conseguenza di un tipo determinato di razionalismo, come conseguenza dell'Illuminismo stesso, come frutto dell'atteggiamento strumentale, tecnico, dell'uomo moderno, a partire da Bacone in poi. La critica del fascismo diventa critica dell'Illuminismo, diventa addirittu-

ra anche critica del progresso, non in una chiave reazionaria come in Heidegger, bensì in una chiave che vuol essere di inveramento dell'Illuminismo, che mira ad aprire la strada a un Illuminismo più chiaro, più conseguente. È significativo che nel 1969 è apparsa la seconda edizione della *Dialettica dell'Illuminismo* sostanzialmente non modificata, nella cui prefazione Adorno dice pressappoco: "Non mi sono sentito di cambiare niente, sono d'accordo nel lasciare immutato il libro, in quanto il fascismo, con alcune variazioni, è continuato anche dopo il crollo dei regimi, e soprattutto era presente già anche prima sotto la forma di dominio e di totalitarismo, ed era già presente anche nella società di massa degli Stati Uniti d'America, dove noi eravamo emigrati". L'analisi che fanno i due esponenti della Scuola di Francoforte vuole essere un'analisi del fascismo, ma soprattutto di quella che chiamano logica del dominio, che parte da Bacone, dall'atteggiamento strumentale dell'uomo nei confronti della natura, e ha un suo episodio nel fascismo, ma non si ferma a questo, in quanto è qualche cosa di fortemente connaturato all'epoca, per cui il libro scritto nel '42-'44 viene riproposto in termini immutati. In questo senso c'erano precedenti a cui gli stessi esponenti della Scuola di Francoforte si rifacevano, ma che vengono arricchiti nella *Dialettica dell'Illuminismo*.

C'erano precedenti nell'interpretazione del fascismo come qualche cosa che non è né episodico né limitato semplicemente alle due dittature in Italia e in Germania. Nel 1928 il Comintern, l'Internazionale comunista, nel suo sesto congresso aveva sostenuto la tesi che il fascismo è semplicemente una fase dello sviluppo del capitalismo e quindi, siccome il fenomeno capitalistico è quello decisivo di tutta l'epoca contemporanea, il fascismo è semplicemente una sorta di epifenomeno, di variante del capitalismo giunto alla fase postliberale, successiva a quella del mercato e della libera concorrenza. È significativo che negli anni '30 gli esponenti della Scuola di Francoforte formulano già una visione sintetica per la quale il fascismo e altre forme di organizzazione sociale del XX secolo presentano forti omogeneità tra di loro: viviamo nell'epoca del dominio, viviamo

nell'epoca del fascismo, a prescindere dalla configurazione specifica della dittatura fascista.

In questo senso va segnalato il saggio di Marcuse *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, che negli anni '30 già metteva in rilievo la continuità liberalismo-fascismo all'insegna del sottostante capitalismo, che caratterizza entrambi i tipi di organizzazione politica. Soprattutto è utile citare un brano da *Gli ebrei e l'Europa*, uno scritto del 1939 di Horkheimer:

> «Chi non vuole parlare del capitalismo, deve anche evitare di parlare del fascismo».

Fascismo e capitalismo sono due risvolti della stessa medaglia.

> «La teoria ha distrutto il mito dell'armonia degli interessi».

La teoria liberale, del libero mercato, del libero gioco degli interessi, è stata distrutta dalle riflessioni teoriche.

> «La teoria ha distrutto il mito dell'armonia degli interessi, ha rappresentato il processo economico-liberale come riproduzione di rapporti di dominio mediante liberi contratti [*dietro la parvenza della libertà dei contratti, c'è l'imposizione della forza reale*], di liberi contratti che vengono strappati attraverso l'ineguaglianza della proprietà. La mediazione viene ora soppressa. Vale a dire, la mediazione del liberalismo. Il fascismo è la verità della società moderna, che si sposta fin dall'inizio dalla teoria».

Il fascismo è la verità, il momento in cui si svela il carattere essenziale della società moderna. La *Dialettica dell'Illuminismo*, in termini meno vicini a quelli della tradizione marxista, non fa altro che ribadire questa stessa tesi, ma con maggiore ricchezza di analisi. Si tratta di una prosecuzione dell'idea che il fascismo è una manifestazione del capitalismo.

Il libro parte da un primo saggio che si intitola «Il concetto dell'Illuminismo», che è la base teorica dei saggi successivi. In questo primo saggio l'Illuminismo è criticato, ma con l'intento di gettare

le basi di un Illuminismo più radicale, più puro, quindi – come si è detto – una critica dell'Illuminismo non da un punto di vista oscurantistico, reazionario, bensì da un punto di vista più illuminato. Il saggio si basa su due tesi che sono l'una reciproca dell'altra: il mito già dalla sua origine è Illuminismo, e l'Illuminismo si capovolge nel mito. Qui sembra veramente che venga messo avanti un concetto schematico di dialettica: una realtà trapassa nell'altra, l'Illuminismo trapassa nel mito ed il mito trapassa a sua volta nell'Illuminismo. Queste due tesi fondamentali del libro sono poi illustrate in due paragrafi, uno su Odisseo, intitolato «Odisseo o mito *excursus* dell'Illuminismo», in cui si mette in rilievo che il mito è già espressione di una logica del dominio. Segue un saggio su «Juliette o Illuminismo e morale». Juliette è un'opera del marchese De Sade, la cui tesi fondamentale è che la pretesa della ragione strumentale, illuministica, di dominare il mondo, si capovolge nel suo contrario: la realtà più bruta, la realtà effettuale, si sottrae al dominio della razionalità e anzi strumentalizza essa stessa la razionalità: la razionalità viene messa al servizio degli istinti più bassi. A questo punto sembrerebbe delineata la tipologia del fascismo, che poi viene completata con un'analisi del fenomeno nazista come manifestazione di paranoia che porta al delirio della strumentalizzazione totale degli altri esseri umani. Segue un nuovo capitolo che è «L'industria culturale, l'Illuminismo come mistificazione di massa», scritto in relazione all'esperienza americana di Horkheimer e Adorno. L'Illuminismo viene visto come tecnica di manipolazione di massa in una società che crea il consenso appiattendo gli individui, rendendoli unidimensionali, per usare il linguaggio di Marcuse. Il libro si chiude con un capitolo «Sugli elementi dell'antisemitismo», che tratta del ritorno della civiltà alla barbarie più sfrenata, (alla fine contiene anche un'appendice di frammenti).

Da questo indice emerge la struttura frammentaria del libro. D'altra parte in quegli stessi anni Adorno scriveva i suoi aforismi *Minima moralia*. La frammentarietà l'accavallarsi di discorsi dipendono dalla convinzione degli autori che l'architettura logica sia espressione del dominio. La gerarchia sociale e i meccanismi di dominio so-

ciale troverebbero un rispecchiamento nell'articolazione gerarchica del discorso logico, quindi del discorso scientifico. Per questo non si può fare più un discorso organico, sistematico, concatenato, logico: il discorso si frammenta, gli stessi Horkheimer e Adorno riconoscono che il libro è una raccolta di frammenti.

> «Quanto ci eravamo proposti era niente di meno che comprendere perché l'umanità invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofonda in un nuovo genere di barbarie».

L'intento è di illuminare teoricamente questo capovolgimento della civiltà in barbarie.

> «Avevamo sottovalutato la difficoltà della trattazione perché avevamo ancora troppa fiducia nella coscienza attuale. Pur avendo osservato da molti anni come l'attività scientifica moderna, le grandi invenzioni si pagano con una crescente decadenza della cultura teoretica, credevamo pur sempre di poter seguire la falsariga dell'organizzazione scientifica».

Viene detto con chiarezza che c'è una decadenza della cultura teoretica, per cui è illusorio pensare di poter sviluppare un'ulteriore analisi sulla base di una tradizione scientifica.

> «Se l'attento esame della tradizione scientifica è un momento indispensabile della conoscenza, è entrata d'altra parte in crisi, nel presente sfacelo della società borghese, non solo l'organizzazione ma il senso stesso della scienza».

Si notano qui contraddizioni nel discorso: si afferma esplicitamente che non si può avere fiducia non solo nell'organizzazione della scienza, ma anche nel senso stesso della scienza.

> «La teoria a cui ci trovammo di fronte [*scrivono Horkheimer e Adorno*] nel nostro lavoro, si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare, l'autodistruzione dell'Illuminismo. Non abbiamo il minimo dubbio ed è la nostra petizione di principio, che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illumini-

> stico, ma riteniamo di aver compreso con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già i giorni di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Se l'Illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo elemento regressivo, firma la propria condanna».

Sembrerebbe che ci sia un antidoto per questo regresso e quest'antidoto consisterebbe nell'accogliere in sé la coscienza del momento regressivo. Accogliere, capire, portare alla coscienza: la *Dialettica dell'Illuminismo* dovrebbe essere l'antidoto contro lo stravolgimento dell'Illuminismo.

> «Crediamo di contribuire in questi frammenti a detta comprensione, nella misura in cui mostriamo che la causa della regressione dall'Illuminismo alla mitologia, non va tanto cercata nelle moderne mitologie nazionalistiche, pagane ecc. escogitate appositamente a scopi regressivi, quanto nell'Illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità».

Siamo nel '42, i due autori ovviamente pensano ai miti razzisti, etnocentrici, irrazionalistici ecc., ma sottolineano che non sono questi miti ad imporsi per se stessi, come se l'irrazionale avesse sfondato dall'esterno gli argini e i baluardi della razionalità: la razionalità era già debole e si è fatta travolgere perché contraddittoria, bacata al suo interno. L'Illuminismo stesso era paralizzato dalla paura della verità. Le prime parole con cui si apre il libro sono:

> «L'Illuminismo nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso... ».

Il concetto di Illuminismo è usato in maniera disinvolta, fino a farlo quasi coincidere col pensiero umano.

> «L'Illuminismo ha perseguito da sempre l'obbiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni, ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura. Il programma dell'Illuminismo era di liberare il mondo dalla magia, esso

> si proponeva di dissolvere i miti, di rovesciare l'immaginazione con la scienza»:

quello era il programma dell'Illuminismo, ma la terra risplende all'insegna di una trionfale sventura. Quale è la causa di questo capovolgimento?

Horkheimer e Adorno partono da Francesco Bacone e dall'identificazione del sapere con il potere. La loro trattazione fa pensare a Bacone "filosofo dell'età industriale", che ha messo il sapere al servizio delle capacità manipolative dell'uomo: la conoscenza non è fine a se stessa, ma è strumento per il dominio dell'uomo sulla natura:

> «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga, privo di riguardi verso sé stesso, l'Illuminismo ha bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza. Solo il pensiero che fa violenza a sé stesso è abbastanza duro per infrangere i miti. Davanti all'enorme evidenza del senso dei fatti, anche il credo nominalistico di Bacone sarebbe sospetto di metafisica e cadrebbe sotto l'accusa di vanità che egli stesso formulò contro la Scolastica. Potere e conoscenza sono sinonimi».

Questi filosofi hanno aperto la strada al capovolgimento attuale dell'Illuminismo, ma il positivismo e il pragmatismo del XX secolo sono andati molto avanti sulla strada aperta da Bacone.

> «Senza riguardo alle differenze il mondo viene sottomesso all'uomo. In ciò concordano la storia ebraica della creazione e la religione olimpica "…ed essi domineranno i pesci del mare e gli uccelli del cielo e gli animali e la terra intera e tutti gli esseri che strisciano sulla terra". Con il messaggio biblico la missione dell'uomo è il dominio della natura. Il messaggio olimpico è: "O Zeus, padre Zeus [*però sottolineano che questo Zeus è l'uomo*] tuo è il dominio del cielo e tu che vedi dall'alto le opere degli uomini, giuste e malvage ed anche l'arroganza degli animali e ti sta a cuore la rettitudine"».

Quindi il mito trapassa nell'Illuminismo e la natura "in pura oggettività". La natura diventa estranea, esterna all'uomo, diventa semplicemente il territorio in cui l'uomo deve estendere le sue capacità di manipolazione.

> «Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano».

Questo atteggiamento di strumentalità verso natura porta l'uomo però a distaccarsi penosamente da essa.

> «L'Illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini che conosce in quanto in grado di manipolarli».

È una frase significativa, tipica del loro linguaggio, in cui si mescolano l'elemento conoscitivo e quello sociologico: il rapporto teoretico tra l'uomo e il mondo viene paragonato a un rapporto di dominio politico, come quello tra il dittatore e gli uomini.

> «Lo scienziato conosce le cose in quanto in grado di usarle, così il loro in sé diventa per lui, nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa, come sostrato del dominio».

L'Illuminismo sarebbe dovuto a un timore dell'uomo che ha bisogno di non lasciare niente fuori di sé che gli generi angoscia, l'Illuminismo nascerebbe quindi da uno sforzo di superare la paura, di superare l'angoscia, ma esso pretende di fagocitare tutto, di sottomettere tutto al dominio dell'uomo, quindi di ridurre tutto all'uomo. Nell'unificare tutto in sé l'uomo cade in uno stato paranoide. L'uomo si illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto: deve conoscere tutto, deve illuminare tutto.

> «Ciò determina il corso della demitizzazione dell'Illuminismo, che identifica il vivente col non vivente, che nel mito è il non vivente col vivente».

Tutto deve essere ridotto a uno schema mentale, quello che è vivente deve essere ridotto a non vivente, deve essere ridotto a schema logico, manipolabile, che si può tenere sotto controllo.

> «L'Illuminismo è l'angoscia radicalizzata, la pura immanenza positivistica che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non deve esservi più nulla fuori, poiché la semplice idea di un fuori è la fonte genuina dell'angoscia».

L'Illuminismo tende a ridurre tutto all'interno, tutto al soggetto, è l'annientamento totale dell'oggetto, della natura, della realtà oggettiva. A questo punto Horkheimer e Adorno sviluppano un discorso più propriamente filosofico su Kant, visto come nodo centrale di questo processo. Il processo di assorbimento dell'oggetto nel soggetto ha un punto decisivo di accelerazione in Kant, in quanto Kant, con la sua posizione dell'io penso, con le strutture trascendentali, implica che tutto quello che c'è da conoscere sull'oggetto si trova già all'interno del soggetto. Il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante, di cui non resta altro che l'eternamente uguale io penso, che accompagna tutte le rappresentazioni. Il soggetto resta prigioniero delle proprie strutture, di se stesso, ma alla riduzione dell'esterno all'interno, dell'oggettivo alle strutture formali del soggetto, fa riscontro in maniera simmetrica l'accettazione del dato in quanto tale, del dato come intrascendibile. Kant concentra tutto nel soggetto, con lui si conclude il travaglio del pensiero moderno tendente ad abolire la paura, a vedere tutto come interiorizzato, la conoscenza è possibile solo sulla base di proiezione del soggetto sull'oggetto. Le leggi della natura non sono leggi esteriori, oggettive, ma sono leggi dell'intelletto umano, e questo fatto implica un capovolgimento: alla soggettività che è diventata padrona di tutto, cui in Kant fa riscontro il fatto che c'è la cosa in sé, inconoscibile, inafferrabile, che si erge con la sua oscurità, con la sua opacità. L'estrema soggettivizzazione della conoscenza prepara il capovolgimento nel suo opposto: la soggezione completa dell'individuo, dell'uomo, del soggetto pensante all'oggetto, che diventa

inconoscibile, diventa cosa in sé per definizione. La storia della civiltà contemporanea è segnata dalla soggettività più cieca intesa come arbitrio, come delirio, come paranoia, come perdita di contatto con la realtà e creazione di una realtà fittizia, e in questa analisi a tratti è esplicito il riferimento a Hitler come l'emblema supremo di questo atteggiamento paranoico. Il risvolto della medaglia di questa paranoia, cioè di questa perdita di contatto con l'esterno e di creazione di fantasmi persecutori interni, è il Positivismo: il Positivismo è il risvolto della medaglia, è l'accettazione del *positus*, di quello che c'è di fronte al soggetto nella sua pura datità, senza più possibilità di controllo. Si cade da un soggetto formale tendenzialmente paranoide, a una oggettività bruta e incontrollabile. Horkheimer e Adorno propongono una lettura originale di Kant: il formalismo kantiano apre la strada al Positivismo e al Pragmatismo pur sembrando invece Positivismo e Pragmatismo antitetici rispetto a Kant. Il Positivismo è andato molto al di là dell'Illuminismo e non si pone nemmeno i problemi teorici che si poneva ancora l'Illuminismo. "in cui la Critica della ragion pura ha relegato il pensiero». Con Kant la metafisica è impossibile come scienza e viene tracciato un cerchio che Horkheimer e Adorno paragonano al cerchio magico della mentalità mitica, un cerchio all'interno del quale non si può uscire.

> «Il pensiero è relegato in un cerchio. Kant ha unito la tesi del suo faticoso e incessante progresso all'infinito all'insistenza inflessibile che la sua insufficienza ed eterna limitazione».

La ragione è stata limitata da Kant.

> «La risposta che egli ha dato è il verdetto di un oracolo. Non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare. Ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere».

Così secondo Kant il giudizio filosofico mira al nuovo, ma non conosce mai nulla di nuovo, perché ripete sempre e soltanto ciò che la ragione ha già posto nell'oggetto. Appunto è il soggetto che proietta le sue strutture sulla realtà. Allora il conoscere si riduce – dicono

Hokheimer e Adorno – a una specie di grande giudizio analitico tautologico in cui si ripete sempre il medesimo. Che cosa si ripete? La soggettività. Questa soggettività che ha perso i contatti col mondo diventa patologica: questa soggettività chiusa in cerchio, dà luogo a una sorta di autismo psicopatologico, diventa paranoia. Questa è la linea tendenziale. Perso il contatto con la realtà che cosa succede?

> «Il panico meridiano, in cui gli uomini si rendevano improvvisamente conto della natura come totalità, ha il suo corrispettivo in quello che oggi è pronto a scoppiare ad ogni istante. Gli uomini attendono che il mondo senza uscita sia messo in fiamme da una totalità che essi stessi sono e su cui nulla possono».

La realtà che è negata rischia di manifestarsi nelle forme paniche dell'apparizione mitica subitanea; anche nell'età dell'Illuminismo, cioè, sono possibili grandi catastrofi per l'umanità, generate dall'umanità stessa, la quale all'improvviso rivelerebbe a sé stessa una specie di furore panico, come le apparizioni paniche che erano spaventose proprio perché impreviste e immediate. L'umanità illuminata fino in fondo può all'improvviso dare luogo all'apparizione panica della catastrofe, cioè a un'improvvisa presa di coscienza della propria miseria, quindi sono possibili esplosioni di barbarie assolutamente imprevedibili e istantanee. I pericoli si sono accentuati, perché cresce la possibilità di un esplosione distruttiva. Dicono poco dopo i due autori:

> «Mentre attitudini e conoscenze dell'umanità vanno differenziandosi con la divisione del lavoro, essa è risospinta verso fasi antropologiche più primitive».

Mentre l'organizzazione sociale si raffina c'è il pericolo di un regresso a fasi antropologiche più primitive, a fasi primordiali di esistenza, a fasi di scatenamento della crudeltà, degli istinti più incontrollati.

> «Poiché la durata del dominio comporta, con la facilitazione

> tecnica dell'esistenza, la fissazione degli istinti ad opera di una regressione più forte».

Si avverte un'influenza del *Disagio della civiltà* di Freud che era di pochi anni precedente: più avanti va la civiltà, più si manifesta un elemento repressivo che può saltare, come nei vulcani il cui magma non riesce a fuoriuscire in maniera agevole e che poi danno luogo alle esplosioni più violente. La repressione crescente può portare esplosioni più ancora distruttive che in passato, sia perché la repressione è cresciuta, sia perché i mezzi tecnici sono più adatti allo sterminio. Poco dopo dicono:

> «Viceversa l'adattamento alla potenza, o al progresso della potenza, implica sempre di nuovo quelle formazioni regressive che convincono il progresso, e non solo il progresso fallito, ma anche e proprio il progresso riuscito del suo contrario. La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione».

Fra i giochi di parole, il concetto è questo: il progresso riuscito può essere premessa della regressione più spaventosa. Le forme mitiche sono sostituite da altre forme di accecamento, l'individuo è incapace di fare esperienze e diventa sempre più potenzialmente incontrollabile rispetto a se stesso. Così si chiude quest'altro capitolo della *Dialettica dell'Illuminismo*. Si apre poi quello su "Juliette o Illuminismo e morale" che ci porta su altri testi, su altri personaggi della storia del pensiero e della storia politica. Il concetto che viene fuori in "Juliette o Illuminismo morale" è che la ragione è l'organo del calcolo, è l'organo della strumentalità, è neutrale verso i fini, quindi la ragione è destituita di ogni scopo oggettivo. Se manca ogni fine oggettivo in quanto la ragione è puramente strumentale 'qualunque fine oggettivo è buono' oppure anche il fine istintivo naturale prende il sopravvento e quindi l'atteggiamento veramente disincantato e pienamente illuministico è l'atteggiamento di Sade, del Sade autore delle *120 giornate di Sodoma*, del Sade di *Juliette*, in cui si ha il capovolgimento della seconda massima dell'imperativo categorico di Kant. Kant ha predicato che l'umanità deve essere trattata sempre

come un fine e mai solo come un mezzo, Sade capovolge questa massima e sostiene invece che l'altro viene sempre strumentalizzato. Horkheimer e Adorno mettono in rilievo con molta arguzia che l'Illuminismo vero, quello conseguente, quello di Sade, recupera il Kant della *Critica della ragion pura* e schiaccia completamente il Kant della *Critica della ragion pratica*: cioè l'Illuminismo vero, conseguente, si traduce nell'atteggiamento sadico, di Sade e delle SS, è l'atteggiamento di piena strumentalità che è connaturato all'Illuminismo che ha raggiunto il suo culmine nella *Critica della ragion pura*. La *Critica della ragion pratica* con la sua volontà di salvare la voce della ragione nella sfera pratica come voce della morale, come voce degli imperativi, viene cancellata: si gioca il Kant della prima critica contro il Kant della seconda critica, e Sade capovolge la massima kantiana per cui l'umanità deve essere trattata sempre come fine. L'abdicazione della ragione a investire anche la sfera morale fa cadere la sfera pratica nell'arbitrio più totale.

> «Con la formalizzazione della ragione, la teoria stessa, in quanto voglia essere qualcosa di più che il segno di operazioni neutrali, si trasforma in concetto incomprensibile ed il pensiero è ritenuto sensato solo se ha compiuto il sacrificio del senso. Al servizio del modulo di produzione dominante, l'Illuminismo che tende a minare l'ordine divenuto repressivo, si dissolve da sé. Ciò è già espresso negli attacchi che furono presto rivolti a Kant lo schiacciatutto, da parte dell'Illuminismo corrente. Come la filosofia morale di Kant limitava la sua critica illuministica per salvare la possibilità della ragione, l'Illuminismo acritico cerca sempre viceversa, per spirito di autoconservazione, di annullarsi in scetticismo per poter fare posto all'ordine di cose esistente. L'opera di Sade, come quella di Nietzsche, rappresenta invece la critica intransigente della ragion pratica, rispetto alla quale anche quella dello schiacciatutto, cioè di Kant, appare come una ritrattazione del suo pensiero. Essa eleva il principio scientistico a forze distruttive».

6. *Martin Heidegger: analitica esistenziale e ontologia*

La figura di Martin Heidegger (1889-1976) è controversa, legata com'è alle vicende politiche più tragiche del Novecento: quando il nazismo prese il potere in Germania nel 1933, molti scienziati e uomini di cultura emigrarono, Heidegger invece scrisse una *Autodifesa dell'Università tedesca*, accettò la carica di rettore all'Università di Friburgo, tenne lezione indisturbato anche durante la guerra e al termine di essa venne sottoposto, come tutti i cattedratici tedeschi, a un tribunale degli Alleati. Heidegger rifiutò di prendere posizione sugli anni '40 – '45: non c'è stata mai da parte sua una condanna della guerra.

Erich Weil nel saggio *Il caso Heidegger* scrive:

> «Heidegger, celebre professore dell'Università di Friburgo, è eletto rettore nella primavera del 1933 e si iscrive nell' "interesse dell'università", citazione di Heidegger, al partito nazionalsocialista. Fino a quel momento non ha mai fatto politica. Ammettiamolo, benché vi siano testimonianze sul fatto che Heidegger, al più tardi fin dal 1932, passava "per nazista", presso una parte considerevole di coloro che ne frequentavano le lezioni. Resta rettore sino al febbraio del 1934, si dimette perché due colleghi ricevono la minaccia di essere cacciati dal posto e, insieme, perché così egli aveva deciso prima che si profilasse quella minaccia, continua a tenere le sue lezioni, che non sono ben viste da tutti i membri del partito nazista, ma non hanno un carattere tanto pericoloso perché si debba evitare di offrirgli il rettorato di Berlino – " è costretto a interrompere i corsi nel 1937-38", ma li può riprendere e continuare in piena guerra, pubblica senza interruzione, anche se con qualche difficoltà particolarmente sul piano della pubblicità, si vede privato del diritto di assistere ai congressi internazionali (non si sa se gli sia stato rifiutato il visto di uscita o semplicemente la qualità di rappresentante ufficiale della filosofia tedesca), rifiuta, da parte sua, di fare viaggi di propaganda all'estero, non perché disapprovi la politica del Reich, tutt'altro, ma perché, come ingenuamente dichiara, gli si proibiva nel suo stesso paese di esprimere apertamente il suo pensiero, e ora chiede, fondandosi su queste prove di innocenza, che lo si assolva […]. Heidegger ha approvato la conquista del potere da

parte di Hitler, non si è sentito oltre misura turbato da tutta la storia del primo anno del Reich millenario, ha pubblicamente approvato la rottura con la Società delle Nazioni con tutto il suo peso morale sugli studenti e sull'opinione pubblica del suo paese, è stato determinante affinché Hitler fosse l'avvenire della Germania ed è rimasto deluso vedendo che questo Reich poteva fare a meno dei suoi servigi perché non aveva bisogno proprio di nessun filosofo. Tutto ciò di cui può lagnarsi è che il nazismo è stato ingrato nei suoi riguardi, ecco una causa che egli forse potrebbe vincere davanti a una corte obbiettiva, in ogni modo potrebbe dimostrare di avere sostenuto delle spese cioè di non avere avuto grandissimi riconoscimenti».

Nel corso degli anni si sono approfondite le conoscenze sul legame del pensiero di Heidegger col nazismo: durante il periodo nazista c'è stato un pullulare di libri che esaltavano i presunti valori della terra, del sangue, dell'etnia, valori che Heidegger cercava di argomentare in maniera filosofica.

Agli inizi del suo percorso filosofico, Heidegger, rispetto all'astrattezza della fenomenologia del suo maestro Husserl e alla purezza dell'io neo-kantiano dell'altro suo maestro Rickert, rivendica la concretezza dell'esistenza. Si configura prima di tutto come un pensatore esistenzialista, animato dall'intento di dare concretezza alla dimensione dell'esistenza che i suoi maestri rendevano, secondo lui, esangue in quanto il soggetto del neo-kantismo coincide con l'io puro kantiano, con un essere conoscente senza alcuna dimensione corporea o concreta. Husserl dal canto suo dà importanza decisiva alla coscienza. L'uomo del neo-kantismo e della fenomenologia husserliana è il soggetto conoscente disincarnato, è l'io puro, Heidegger cerca invece di dare all'esistenza un ancoraggio nella concretezza. Questa operazione culturale di Heidegger è stata identificata nella maniera più chiara da Hans-Georg Gadamer, il suo maggiore discepolo. Gadamer sostiene che Heidegger ha tradotto la filosofia irrazionalistica della tradizione tedesca tra fine '800 e inizi '900 nei termini del suo maestro Husserl, il quale sostiene che la filosofia deve essere una scienza rigorosa. Heidegger riprende il concetto della filo-

sofia come scienza rigorosa, che deve avere un linguaggio preciso, e inizia la sua attività intellettuale come pensatore dell'esistenzialismo, come fondatore di un'analitica dell'esistenza sulla base della tradizione che parte da Kierkegaard e attraversa varie influenze.

L'opera principale di questa fase del pensiero di Heidegger è *Essere e tempo* (1927). Progressivamente Heidegger, da pensatore dell'esistenzialismo quale è negli anni '30, sposta i suoi interessi verso l'ontologia, presta sempre più attenzione al rapporto tra l'essere e gli esistenti, e si trasforma in un critico della metafisica. Questa svolta di Heidegger si manifesta in maniera matura nella *Lettera sull'umanismo del 1947*. È stato molto discusso il problema della presenza di una decisa svolta (*Kehre*) di Heidegger da filosofo dell'esistenza a filosofo dell'essere dell'ontologia. Il dibattito tra gli interpreti continua: c'è chi rifiuta l'ipotesi di una svolta e vede una sostanziale continuità nel pensiero di Heidegger. Le discussioni restano aperte anche in quanto le lezioni di Heidegger sono ancora in corso di pubblicazione. Il dibattito è aperto, ma si può tenere presente che, mentre un tempo dominava la propensione a scorgere in Heidegger una discontinuità dall'esistenzialismo all'ontologia, oggi prevale una tendenza a vedere nel pensiero di Heidegger una sostanziale continuità.

Heidegger parte proprio dal concetto di esistenza, con l'intento di arrivare alla concretezza. Quello che per lui caratterizza l'esistenza è il fatto che essa non è un dato, non è qualche cosa di statico. Questo motivo conduttore percorre tutta la sua opera. Anche quando diventerà il pensatore dell'essere, egli metterà in evidenza che l'essere non è qualcosa di statico, di simile a un oggetto a un dato. L'esistenza non si configura con la categoria di realtà – dice Heidegger – ma con quella di possibilità. Per Heidegger esistere significa "stare fuori", pretendere di oltrepassare continuamente la realtà data: l'esistenza implica un continuo trascendimento, un continuo andar oltre quello che già c'è, una continua apertura di possibilità. Se l'esistenza è un andare oltre, l'orizzonte dato, essa è un continuo progettare. Questo progettare va inteso nel senso che l'uomo si proietta sempre in avanti, non è mai definito in una determinata situazione, è sempre teso a

lanciare ponti oltre quello che ha raggiunto.

> «L'esserci [*Dasein*], in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare».

La parola esserci per Heidegger sta a significare l'individuo: l'esserci è un ente che si trova in una situazione specifica. Il "ci" (in tedesco *da*) vuol dire qui: ogni individuo si trova in una situazione data, si trova qui ed ora. Si parte sempre da una situazione ben specifica in cui si trova collocato un esistente; l'esistente si trova gettato in una certa situazione, si trova sprofondato in un qui e in un ora; l'esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare, si trova gettato nel mondo, in un'epoca, con determinate caratteristiche o con una determinata individualità, ma tende a progettare, a uscire fuori dal ci, dal "qui" che lo ingloba.

> «Il progettare però non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano mentale in conformità al quale l'esserci edificherebbe il proprio essere, infatti l'esserci, in quanto tale si è già sempre progettato e resta progettante finché è».

L'uomo tende continuamente a cambiare la propria situazione, la sua natura è caratterizzata dalla irrequietezza, dal progettare, non un progettare in senso ingegneristico, bensì da un voler andare sempre oltre, non accontentandosi mai di quello che è, della situazione in cui si trova. L'uomo si è già sempre progettato, da sempre l'uomo è irrequieto.

> «L'esserci si comprende già sempre e si comprenderà finché c'è in base a possibilità. Il carattere di progetto della comprensione significa inoltre che ciò rispetto a cui essa progetta, cioè le possibilità, non è per ciò stesso matematicamente conosciuta. Un conoscere del genere sottrarrebbe al progettato proprio il suo carattere di possibilità degradandolo a entità data e pensata. Viceversa il progetto progettando la possibilità come possibilità la getta avanti a se stesso lasciandosi essere come possibilità. La comprensione in quanto progettare è il modo di essere dell'esser-

ci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità».

Il progetto è quindi il modo di essere dell'uomo, l'uomo è possibilità. L'esserci, ovvero l'esistente, ovvero l'uomo, è possibilità cioè progettualità. Questa progettualità, questa tendenza dell'uomo a voler andare oltre la situazione data si realizza attraverso strumenti. Anche le cose non si possono considerare inerti, come sarebbe implicito nei termini "oggetto", "dato", "cosa", ma devono essere viste come strumenti: non c'è niente di inerte nel mondo, ma tutto è in funzione dell'uomo, dell'esistente che vede le cose come strumenti per i propri progetti.

Il concetto di strumento comporta che tutto il mondo nel suo complesso è una sorta di grande strumento. Lo stesso mondo si configura come uno strumento dell'uomo, in quanto lo strumento non è fine a se stesso; ma è un mezzo per qualcosa di altro; come dice Heidegger, il concetto di strumento implica la rimandatività, rimanda ad altro. Ogni cosa, ovvero ogni strumento rimanda a un altro e così tutto il mondo si configura come un insieme di strumenti. Il carattere del mondo come insieme di strumenti fa emergere in primo piano il linguaggio come strumento per eccellenza, in quanto esso si fonda sul segno; possiamo utilizzare le cose in quanto esse hanno un'utilità per conseguire altre cose; anche se non ce ne rendiamo conto, tutte le cose hanno per noi un determinato significato all'interno di un nostro progetto esistenziale. La parola rimanda alla cosa, il linguaggio è lo strumento che più di tutti gli altri è caratterizzato dalla rimandatività, è la sfera propria del manifestarsi dell'esserci. Nella seconda fase del pensiero di Heidegger il linguaggio, oltre ad essere la sfera del manifestarsi del progetto dell'esserci, cioè dell'uomo, è anche la sfera del manifestarsi dell'essere, è il luogo d'incontro tra l'esserci, cioè tra l'ente umano, e l'essere. L'esistenza è caratterizzata dalla possibilità, la possibilità si realizza attraverso un progetto, il progetto passa per gli strumenti, il progetto per eccellenza è il linguaggio: la filosofia di Heidegger si concentra sul linguaggio come luogo in cui si manifesta l'esserci e dà luogo al problema dell'ermeneutica, della scienza dell'interpretazione. Con Heidegger nasce l'interesse per l'ermeneutica

poi sviluppata da Hans-Georg Gadamer e da Paul Ricoeur.

Il linguaggio, dice Heidegger, comporta il fatto che per capire un termine, per capire una frase dobbiamo averli precompresi, cioè inseriti in una costellazione di significati, in un insieme di regole grammaticali e sintattiche che danno modo di intenderne il significato. Il linguaggio implica che viviamo in un mondo che precede noi stessi. Quando affermiamo qualcosa oppure comprendiamo quello che qualcun altro ci dice, lo stiamo inserendo in un contesto significativo; abbiamo sempre pregiudizi, conosciamo già in anticipo le cose in quanto, se non avessimo un precedente quadro di riferimento, la parola che ci viene detta, la frase che noi stessi usiamo, non avrebbero alcun significato. Possiamo interpretare quello che ci viene detto o possiamo dare un significato alle parole che diciamo grazie al fatto che le inseriamo in un contesto che precede noi stessi. Heidegger sottolinea che c'è sempre una *precomprensione* delle cose; qualcuno ha pensato a una ripresa, in una terminologia diversa, di Platone, nel senso che Platone sostiene che il conoscere è ricordare, è fondato sugli a priori. Heidegger sostiene qualche cosa di simile: ogni giudizio che emettiamo è un pre-giudizio. Ogni cosa che capiamo l'abbiamo pre - compresa in quanto noi non siamo i creatori del linguaggio, ma troviamo il linguaggio già fatto, anzi, dice Heidegger, il linguaggio ci possiede. Ne deriva la tematica del circolo ermeneutico: interpretando una frase, ad esempio, svolgo un'interpretazione alla luce di certi significati che rimandano a significati ancora precedenti; devo fare continuamente un passo indietro. Dobbiamo continuamente regredire per cercare di capire le radici della nostra comprensione. Se la mia comprensione attuale è una precomprensione, per far chiarezza devo fare un passo indietro per capire l'insieme linguistico precedente.

Heidegger risale al linguaggio dei tragici greci e dei presocratici e cerca di trovare nell'etimologia delle parole da loro usate significati fondamentali che via via hanno portato allo sviluppo della civiltà occidentale, tuttora impregnata della visione del mondo dei presocratici. Nel compiere questa operazione Heidegger si muove in maniera

sempre più arbitraria. Giunti alle etimologie greche originarie più indietro non si può andare, ma alcune particelle, che egli analizza, comunque sono già un "dopo" rispetto a un "prima", e a questo punto Heidegger elabora una teoria di tipo irrazionalistico: c'è un fondo oscuro da cui provengono tutti i significati, questa oscurità è un qualcosa che non può essere illuminato. Siamo esseri progettanti, adoperiamo strumenti e soprattutto usiamo il linguaggio, che però ha un fondo oscuro: il fondo oscuro è proprio quello da cui veniamo. La nostra origine, l'origine dell'esserci, non è chiara, non è la ragione, ma qualcosa di oscuro. Dobbiamo quindi considerarci gettati. Questa opacità originaria è propria anche della realtà stessa, per cui la verità si manifesta come *alètheia*, cioè come disvelamento. Anche qui Heidegger gioca sulle etimologie. In greco verità si dice *a-letheia* che vuol dire "non dimenticanza", dalla radici di lanthano (nascondere) unito ad alfa privativo. Il disvelamento implica che all'origine c'è il nascondimento, cioè l'oscurità, il che richiama esplicite affermazioni del secondo Schelling quando questi dice che la notte, l'oscurità, sta all'origine di tutto: un qualcosa di inafferrabile che poi parzialmente si svela, e questo disvelarsi è la verità.

Heidegger all'argomentazione di tipo ontologico aggiunge una nota di carattere psicologico. Nella comprensione delle cose dobbiamo risalire a qualche cosa di precedente, compiere un passo indietro, ed altri ancora, fino ad arrivare all'etimologia originaria, ma non siamo osservatori disinteressati: nel nostro sforzo di comprensione è sempre presente una tonalità affettiva che ci sfugge irrimediabilmente. Sia da un punto di vista ontologico, sia da un punto di vista psicologico non abbiamo mai alcuna chiarezza sul mondo, prima di tutto perché il mondo è oscuro nella sua origine e poi perché nel nostro esserci, nella nostra personalità, nella nostra esistenza troviamo sempre un fondo affettivo oscuro. Ne consegue che nessuno di noi può pervenire a piena chiarezza sulla sua posizione nel mondo, sui significati che il mondo ha. Anche se non ci fosse la tonalità affettiva, arrivare alla chiarezza sarebbe impossibile a causa dell'oscurità originaria; la maggioranza delle persone si arrendono, non ce la fan-

no a compiere lo sforzo ermeneutico e accettano il mondo del "si": vivono come "si" vive, agiscono come "si"agisce, pensano come di solito "si" pensa; la sfera dell'impersonale si dilata, i comportamenti seguono stereotipi, con una rinuncia allo sforzo dell'interpretazione, dell'ermeneutica, della comprensione. Questo atteggiamento, che viene chiamato da Heidegger deiezione, questo vivere secondo il "si", comporta un'esistenza inautentica. Il problema di come sia possibile un'esistenza autentica d'altra parte non è risolto in quanto, non potendosi raggiungere la chiarezza, non si potrà mai conseguire l'autenticità, ma nell'ultima parte di Essere e tempo viene delineata una via d'uscita per arrivare, come dice Heidegger, all'assunzione di una responsabilità: non lasciarsi andare, non vivere come "si" vive, ma assumere una responsabilità, vivere autenticamente, secondo la cura, avendo cura delle cose.

Essere e tempo si interrompe al paragrafo 83, quando Heidegger sostiene che il linguaggio non lo aiuta più. L'opera si ferma proprio sul tema dell'autenticità, ma un'indicazione viene data. L'autenticità è possibile grazie all'*essere per la morte*: ho infinite possibilità, posso passare da un aut a un altro aut, posso scegliere tra varie ipotesi, ma se assumo la dimensione della morte mi rendo conto che queste possibilità non possono procedere all'infinito. Se riesco a vivere tenendo presente la morte, se riesco a entrare nell'essere per la morte posso definire la mia esistenza, darle una prospettiva: non potrò pensare che da una possibilità posso passare un'altra indefinitamente, ma mi dovrò dare un progetto preciso, senza limitarmi ad accettare un modo di vita abituale. Heidegger, interrotto il discorso, lo riprende a distanza di vent'anni con un linguaggio nuovo, sostanzialmente fondato su giochi etimologici validi solo nella lingua tedesca, con al centro la parola eigen. Autenticità in tedesco si dice *Eigenschaft*, la parola eigen significa proprio, e perciò autentico.

> «L'essere per la morte non concerne la realizzazione della morte, tuttavia non consiste neppure nel sostare dinnanzi ad essa come semplice possibilità».

Heidegger ha sempre presente l'idea che niente è statico: molte persone hanno presente il fatto che bisogna morire, ma l'essere per la morte non è semplicemente il sapere di essere mortali, altrimenti tutti intraprenderebbero una vita autentica.

> «Questo scervellarsi sulla morte non la priva certamente del suo carattere di possibilità, poiché la morte è pensata come qualcosa che verrà, ma la svuota tentando di controllarla per mezzo di calcoli. La morte come possibile deve allora palesarsi il meno possibile nella sua possibilità. Al contrario nell'essere per la morte, quand'esso comprendendo abbia posto in chiaro questa possibilità come tale, la possibilità deve essere compresa proprio come possibilità per essere posta in atto come possibilità e in ogni comportamento verso di essa deve essere sopportata come possibilità».

Negli anni '30 Heidegger si arrovella col problema dei limiti del linguaggio e sviluppa attenzione non più per l'esistente, ma per l'essere, fino a presentarsi, nella *Lettera sull'umanesimo* del 1947, come il filosofo della crisi della metafisica, il pensatore che apre la strada a una nuova ontologia. Dall'analisi dell'esistenza passa all'analisi dell'essere. Come prima aveva considerato l'esistente, l'esserci come qualcosa di dinamico, così in questa seconda fase considera l'essere negli stessi termini. L'essere non è un oggetto, non è qualche cosa di afferrabile, ma ha una dimensione radicalmente diversa. Tutta la filosofia occidentale, da Parmenide fino a Hegel, e per certi aspetti fino a Nietzsche, è stata metafisica ed è stata fondata su un errore fondamentale: lo scambio dell'essere con un ente. L'essere della metafisica fin dall'inizio è stato scambiato con una cosa, con un ente.

Secondo Heidegger in tutta la storia occidentale c'è stata una dimenticanza, un *oblio dell'essere*, che è stato sostituito con un ente che può essere Dio o la materia. L'oblio dell'essere ha portato a ignorare la differenza ontologica, secondo lui decisiva, tra l'ente, cioè la cosa concreta, esistente, e l'essere. L'unico che si è avvicinato a una concezione di tipo nuovo dell'essere è stato Nietzsche, in quanto ha visto l'essere come volontà di potenza e quindi non come un oggetto

o qualcosa di statico. Il fatto che con Nietzsche si sia palesato il nichilismo è stata una rivelazione di quanto era latente in tutta la storia dell'Occidente: la filosofia occidentale ha ucciso l'essere e Nietzsche è stato colui che se ne è accorto, annunciando la morte di Dio, e proclamando il nichilismo. Se ci si è accorti dell'oblio dell'essere, ciò vuol dire che sta per sbocciare una nuova era in cui l'essere sarà concepito in modo nuovo: non dovrà essere visto come una cosa, non dovrà essere ridotto a un ente, non dovrà essere considerato come un oggetto, come suprema astrazione. Come dunque dovrà essere concepito l'essere? Heidegger non risponde a questa domanda: l'essere, proprio perché non è statico, ma in movimento, si sviluppa. Potremo capire che cos'è l'essere solo quando avrà raggiunto un nuovo grado di maturazione. Heidegger non può dare una nuova definizione di essere in quanto altrimenti ricadrebbe nella vecchia metafisica.

> «Ma allora che cos'è l'essere? Esso è se stesso, è questo che il pensiero futuro deve imparare a esperire e a dire. L'essere non è né Dio né un fondamento del mondo. L'essere è più lontano di ogni essente e nello stesso tempo è più vicino all'uomo di qualunque singolo essente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, sia esso un angelo o Dio. L'essere è ciò che è più vicino, questa vicinanza resta tuttavia per l'uomo ciò che è più lontano. L'uomo innanzitutto si attacca già sempre e soltanto all'essente. È vero però che quando il pensiero si rappresenta l'essente come l'essente si riferisce all'essere. Tuttavia esso pensa in verità sempre solo l'essente come tale e mai l'essere come tale. Il problema dell'essere resta sempre il problema concernente l'essente. Il problema dell'essere non è ancora per nulla ciò che indica questa ingannevole denominazione, la questione che concerne l'essere. La filosofia anche laddove diviene critica, come in Cartesio e Kant, segue sempre la linea della rappresentazione metafisica. Essa pensa a partire dall'essente e in direzione dell'essente passando attraverso un momento in cui getta uno sguardo sull'essere, infatti ogni partire dall'essente e ogni tornare a esse sono già nella luce dell'Essere».

Heidegger vuol dire che in qualunque nostra conoscenza si apre

uno squarcio: l'essere è presente quando dico ad esempio "il bicchiere è", ma non l'afferro nella sua vera natura perché quando dico che il bicchiere è mi riferisco a un ente e riferisco l'essere a un ente, quindi l'essere appare e scompare. Si dovrà un giorno capire come avvicinarsi all'essere in un senso autentico. Per Heidegger il problema diventa sempre più quello di un linguaggio adeguato. L'esserci dell'uomo si manifesta nel linguaggio, ma anche l'essere stesso si manifesta nel linguaggio. Il linguaggio è il punto d'incontro tra l'esserci dell'uomo, nel suo dinamismo, e l'essere che continuamente si trascende e si muove. Il luogo d'incontro tra l'esistente, l'uomo, l'esserci, da una parte, e l'essere dall'altra è dato dal linguaggio.

Se l'essere non è un dato, non è una cosa statica, sarà un evento, in tedesco Ereignis, termine che ha una radice comune con eigen. L'evento è anche quello che è proprio. Dal fatto che l'evento è ciò che è proprio, Heidegger ricava che l'essere è ciò che è proprio dell'uomo: l'uomo si appropria dell'essere e l'essere si appropria dell'uomo. L'uomo, l'esistente e l'essere sono scambievoli fra di loro.

> «In quanto semplice l'essere resta misterioso. La piena vicinanza di una potenza non invadente. Questa vicinanza si apre nella propria essenza nel linguaggio stesso, questo però non è il puro linguaggio nel senso in cui ce lo rappresentiamo nel migliore dei casi come l'unità di struttura fonetica, segno scritto, melodia e ritmo, significato , senso. Noi pensiamo la struttura fonetica e il segno scritto come il corpo della parola, la melodia e il ritmo come l'anima e la significatività come lo spirito del linguaggio. Abitualmente pensiamo il linguaggio in corrispondenza con l'essenza dell'uomo in quanto questo è inteso come anima razionale, cioè come unità di corpo, anima, spirito. Tuttavia come nella *humanitas* dell'*homo animalis* l'existenza e con essa la relazione della verità dell'essere all'uomo restano nascoste, così l'interpretazione del linguaggio in riferimento all'homo animalis della metafisica occulta l'essenza che è propria del linguaggio entro la storia dell'essere. Conformemente a tale essenza il linguaggio è la casa dell'essere, istituita e disposta dall'essere, perciò occorre che l'essenza del linguaggio sia pensata in corrispondenza all'essere e anzi sia intesa come questa corrispondenza stessa cioè

> come dimora dell'essenza dell'uomo. L'uomo però non è solo un essere vivente fornito anche del linguaggio accanto ad altra facoltà, piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere abitando nella quale l'uomo esiste in quanto appartiene alla verità dell'essere custodendola».

L'essere abita nel linguaggio, ma non nel senso che esso dipenda dal linguaggio: l'essere stesso istituisce il linguaggio. Il linguaggio non va inteso nel senso meccanico della comunicazione: esso può anche venire inteso in questo senso, ma in questa accezione non è il linguaggio fondativo dell'essere. Il linguaggio fondativo dell'essere sarà il linguaggio creativo. Creare in greco si dice poiein, da cui viene il termine poesia: la dimora dell'essere è il linguaggio creativo, cioè il linguaggio poetico. La poesia è il luogo della rivelazione dell'essere. Heidegger esalta la poesia di Hölderlin come quella che meglio ha annunciato la nuova fase dell'essere. Da Hölderlin fino a Celan, un poeta suo contemporaneo, egli vede la poesia come rivelatrice dell'essere. L'essere si manifesta nel linguaggio poetico, i poeti sono coloro che colgono l'essere. Heidegger stesso inizia a scrivere in termini che sono di carattere più poetico che filosofico: il linguaggio diviene una creazione quasi arbitraria al pari di una creazione poetica. Nella sua opera tarda Heidegger sostiene che all'interno della creatività linguistica dei poeti si inizia a manifestare la nuova epoca di avvento dell'essere inteso nella maniera autentica, quindi bisognerà prestare ascolto più ai poeti che ai filosofi. Heidegger finisce così col concordare con Schelling, che vedeva nell'arte l'organo della filosofia: la filosofia con la sua razionalità sta un gradino al di sotto rispetto all'arte, che è la manifestazione dell'assoluto.

Heidegger sostiene che con Nietzsche si è annunciata la fine di un'epoca e ne sta nascendo una nuova. Non sappiamo ancora che cosa porterà all'uomo la nuova epoca, l'epoca dell'*Ereignis*. Secondo lui l'epoca precedente, da Parmenide a Nietzsche, ha portato qualche cosa di negativo: l'oblio dell'essere, la priorità del *logos*. Al *logos* si dovrà sostituire l'*Ereignis*. La priorità del *logos* ha portato alla vittoria della scienza e della tecnica, ma ha indotto l'uomo a dimen-

ticare l'essere e se stesso; a ciò sta seguendo una nuova epoca in cui l'essere si manifesterà nell'*Ereigenis* e non si sa a che cosa porterà questo cambiamento. La *pars destruens* della filosofia di Heidegger è, come avviene in Nietzsche, molto maggiore della *pars construens*. Nella parte distruttiva egli demolisce tutta la metafisica occidentale, la parte costruttiva è l'accenno a un'epoca nuova che sarà sotto l'insegna dell'Ereignis, ma che cosa sia l'Ereignis non si può dire. L'atteggiamento di Heidegger è molto simile a quello di Nietzsche, il quale profetizza che all'epoca dell'uomo seguirà quella del superuomo, ma che cosa sia il super'uomo non si può sapere e bisogna solo attenderne l'avvento.

VIII

TESTIMONIANZE DI CONTEMPORANEI

1. *Ilya Prigogine (1917-2003)*

Ilya Prigogine, scienziato di origine russe, la cui opera ha profondamente influenzato anche il pensiero filosofico della fine del Novecento, ha studiato chimica e fisica a Bruxelles, specializzandosi nello studio della termodinamica dei processi irreversibili. Ha svolto decisive ricerche sulle strutture dissipative (sistemi aperti che consumano energia proveniente dall'estero). Premio Nobel per la chimica nel 1977, due anni dopo ha pubblicato, insieme con Isabelle Stengers, *La Nuova Alleanza*, un'opera epistemologica nella quale si sostiene che la scoperta del carattere creativo dei processi di dissipazione dell'energia nei sistemi aperti impone una profonda revisione delle tradizionali immagini della natura: il mondo, nella nuova prospettiva, dev'essere pensato come un caos generatore d'ordine, paragonabile al disordine creativo dal quale emergono le opere d'arte. Di qui la possibilità di stabilire una nuova alleanza tra mondo della vita e mondo della natura e tra cultura scientifica e umanistica: le forme di complessità sistemica presenti nella sfera dei fenomeni organici e vitali sono l'esito di una tendenza fondamentale della storia del nostro universo, e non il risultato del caso. La scienza ritrova come suo problema l'appartenenza dell'uomo al mondo che essa descrive. Le metamorfosi della scienza concorrono a ristabilire la comunicazione tra cultura scientifica e quella umanistica.

> «La scienza occidentale del XVII secolo apparteneva a un contesto culturale ben determinato. Oggi essa ci apporta dai confini

dell'universo un messaggio che sembra potersi integrare in un campo culturale piú vasto, un messaggio piú rispettoso di altri modi d'interrogarsi e di altre tradizioni».

Il tempo, nella nuova immagine della natura, misura delle evoluzioni interne ai processi irreversibili dell'universo, è vicino al «tempo vissuto» di Henri Bergson e dei filosofi della vita. In *La complessità* (1987, scritto con G. Nicolis) Prigogine ha tentato di trarre dalla termodinamica e dalla teoria dei sistemi dinamici un nuovo vocabolario della complessità, applicabile a tutti i fenomeni di organizzazione, dalle molecole alle strutture sociali. Negli ultimi anni della sua vita Prigogine è stato Presidente onorario dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che ha pubblicato il testo di una sua memorabile lezione: *Verso un umanesimo scientifico*.

ILYA PRIGOGINE
"Di certo c'è solo il caos"

Intervista a cura di Antonio Gargano

D: Lei parla di una «metamorfosi della scienza», ma in che senso le sembra che oggi si assista a una svolta nel sapere scientifico?

R: I più grandi cambiamenti degli ultimi decenni anni riguardano la dimensione del tempo. Gli scienziati contemporanei sono essi stessi implicati in questa grande evoluzione per cui c'è difficoltà a definirla. I contorni di questa metamorfosi potranno forse essere scorti con più chiarezza dai nostri successori. Possiamo, tuttavia, tentare qualche interpretazione, individuare qualche filo conduttore. Direi che la novità sostanziale è la riscoperta del tempo, della sua specifica valenza in ogni campo, da quello delle particelle subatomiche a quello della cosmologia. Nella meccanica quantistica si introducono concetti quali "trasformazione" e "stabilità" cioè concetti legati al tempo. La stessa relatività, che sembrava alle origini solo una geometria spazio-temporale, è sempre piú diventata una teoria dei primi

stadi dell'universo, una teoria cosmologica in cui il tempo è fattore determinante. Fino a vent'anni fa sembrava che avessimo raggiunto una conoscenza definitiva dell'universo, tanto a livello microscopico quanto a livello macroscopico, e che dubbi sussistessero solo per le zone di confine tra infinitamente piccolo e infinitamente grande. Oggi, invece, è in discussione di nuovo tutto ciò che allora sembrava definitivo. Meccanica classica e chimica stanno per cambiare completamente e tutto ciò a causa del tempo, che si è introdotto con forza in ogni campo delle scienze.

D: Il tempo è dunque causa della metamorfosi. Ma quali sono le manifestazioni di questa metamorfosi? Quali sono gli elementi emergenti che sconvolgono le teorie scientifiche oggi?

R: All'interno dei fenomeni che sembravano dominati da un rigido determinismo, cioè dominati da precise concatenazioni di cui si conoscesse la legge di funzionamento, si è inserito qualcosa di nuovo, un elemento di carattere aleatorio, un elemento fortuito, imprevedibile.

Nel campo stesso della meccanica classica, il terreno in cui la prevedibilità dello svolgimento dei fenomeni sembrava piú sicura, si sono introdotti oggi imprevedibilità e caos. È caduta l'illusione della possibilità di una previsione deterministica. Infatti, mentre prima era data per scontata la definizione, la descrizione della condizione iniziale di un fenomeno, di cui poi si potevano prevedere gli sviluppi, oggi è proprio la sicurezza circa questa condizione iniziale che è entrata in scacco di fronte ai dati dell'esperienza. Sta nascendo una nuova chimica, che sottolinea l'aleatorietà implicita anche in un fenomeno semplice come la combustione: se un corpo brucia – per esempio – non si può sapere né prevedere, con quale rapidità una determinata molecola va a decomporsi.

D: Fino a che punto si estende questa presenza inquietante dell'aleatorio, dell'imprevedibile? E questo non è un fatto sconfortante, non induce a un certo pessimismo?

R: La crisi delle varie discipline, che però può portare a sbocchi fecondi, si può riannodare a un conflitto presente in vari campi:

quello fra leggi eterne e descrizione temporale, che appare piú volte e in vari settori del sapere nella storia del XX secolo. La teoria della relatività, che sembrava una descrizione definitiva dell'universo, appare oggi solo come un'approssimazione. In biologia la scoperta del dna sembrava averci messo davanti all'" atomo", l'elemento ultimo della vita; mentre oggi sappiamo che il dna non è una risposta definitiva e che dobbiamo andare oltre, sulle tracce della sua genesi. Nel campo delle scienze umane lo strutturalismo sembrava dare una descrizione statica e conclusiva della storia e dei rapporti fra uomo e uomo; oggi vediamo che si trattava di una illusione. Ogni volta che si è presentata la speranza di arrivare a una conoscenza statica, definitiva, fondamentale siamo poi stati disillusi. Non sono però pessimista, anzi… . Oggi non siamo alla fine, ma all'inizio di un nuovo sviluppo teorico, matematico, filosofico: siamo prossimi alla nascita di un nuovo metodo.

D: E a quest'alba di una nuova scienza Lei vede seguire una giornata radiosa di conciliazione fra le varie discipline, un superamento delle tradizionali barriere che vedono le scienze esatte da una parte e quelle umane dall'altra?

R: Il *leit-motiv* del XX secolo mi pare sia la consapevolezza dei limiti della nostra azione nella natura, dovuti al fatto che noi siamo interni ad essa, che non la descriviamo dall'esterno, ma che vi siamo implicati. Fisica, chimica, scienze umane sono accomunate – ce ne accorgiamo sempre di piú – dall'essere visioni dei fenomeni interne ai fenomeni stessi. Il riconoscimento di questo limite porta a nuovi modi di conoscenza. Siamo sulle soglie di un'epoca appassionante, di fronte a una riconcettualizzazione della fisica e della chimica e a una nuova possibile unione tra filosofia, scienze umane e scienze esatte. Fino a che queste ultime pensavano di muoversi in una dimensione in cui il tempo non aveva importanza perché s'illudevano di studiare fenomeni non soggetti a variazione nel tempo e che si ripetono sempre identici a se stessi, non poteva esserci contatto. Ora è nuovamente possibile uno scambio: il concetto di tempo è l'elemento unificante. Il dialogo tra filosofi, storici e scienziati diventa di nuovo

possibile.

2. *Hans Jonas (1903-1993)*

Hans Jonas, allievo di Heidegger e Bultmann, nonché buon conoscitore di Husserl, che definisce suo "secondo maestro", sviluppa la polemica antitecnologica del suo primo maestro Heidegger, partendo dalla considerazione che l'odierna condizione umana vive il suo approccio con l'ambiente sotto l'egida della tecnologia.

La sua visione della natura lo spinge ad invocare un ritorno alla natura e a fare della sua filosofia una filosofia della biologia ben descritta nella sua opera *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (iniziata nel 1966 e diffusa integralmente postuma nel 1994), che si sviluppa intorno al tema centrale della riflessione filosofica sulla vita organica.

Jonas scrive:

> «La filosofia dello spirito include l'etica, e attraverso la continuità dello spirito e dell'organismo con la natura, l'etica diventa una parte della filosofia della natura».

Su queste premesse si articolano le sue analisi e riflessioni sviluppate nelle opere di maggiore interesse: *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici* (1974), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979). In esse si lancia l'appello a provvedere in tempi stretti, alla elaborazione di un'etica della responsabilità che imponga a cittadini e governanti precisi imperativi, volti a salvaguardare sia i rapporti tra le persone che il nostro ambiente naturale. Per Jonas il primo principio etico, che dovrebbe guidare la ricerca biologica ed in particolare le manipolazioni del codice genetico, è

> «il rispetto per quello che l'uomo è, per l'integrità del suo essere, per non mandare in rovina con un uso sconsiderato, com'è in grado di fare, ciò che ha conseguito».

HANS JONAS
"Uomo, natura, futuro"

Intervista a cura di Antonio Gargano

D: Prof Jonas, esiste una lunga storia dei rapporti tra uomo e natura. C'è una differenza tra il modo in cui il rapporto si configurava nell'antichità e quello odierno?

R: Nell'antichità, nella cultura greco-romana, il termine natura (*physis* in greco) indica qualcosa che si potrebbe definire come il principio vitale, animato, nelle cose, il fondamento da cui esse crescono, la fonte del loro divenire e del loro agire, l'ambito in cui le singole specie dell'esistente hanno il loro posto e i singoli individui giungono alla loro perfezione, in cui dunque essi vengono in essere e trapassano e, considerata come totalità, questa natura è qualcosa in cui l'uomo si annovera immediatamente, qualcosa cui appartiene; egli inoltre indaga quale sia la sua propria natura o quale posto egli occupi in essa, ma non si giunge mai, nell'antichità, all'idea che uomo e natura stiano l'uno di fronte all'altro come qualcosa di differente; la natura è ciò che tutto comprende... la fonte, per cosi dire, del divenire e dell'essere di tutte le cose e l'uomo ha in essa un determinato posto ed anche una specificità qualitativa. È soltanto in seguito che si verifica la prima frattura, e ciò avviene con il cristianesimo, che per la prima volta contrappone l'anima immortale dell'uomo e la sua salvezza e l'esserci metafisico-religioso dell'uomo a tutta la restante natura, a tutto il rimanente mondo. Questo ha originato un certo dualismo, che ha una lunga storia, ma nel mondo moderno questo dualismo ha trovato una particolare espressione, compiutamente secolarizzata, che poco ha a che vedere con la storia precedente. In Cartesio si trova una formulazione di questa espressione, che vale per l'intera filosofia moderna e per tutte le concezioni moderne del rapporto uomo/natura, vale a dire, ci sono due modi fondamentali, tra loro diversi, dell'essere, due sostanze, come vennero chiamate: la sostanza estesa, cioè tutto ciò che esiste nello spazio e nel tempo, occupa ma-

terialmente uno spazio, è misurabile e non possiede nient'altro che questa esteriorità, e la sostanza spirituale, che non è nient'altro che interiorità, che considerata di per sé in generale non occupa alcun posto della natura, ma in maniera in qualche modo sorprendente e difficile a spiegarsi si congiunge nell'uomo con la sostanza materiale estesa. In conseguenza di ciò si sviluppa una nuova concezione del rapporto tra uomo e natura, vale a dire quella per cui l'uomo si contrappone, si sente come qualcosa di diverso dalla rimanente natura; qui per la prima volta sorge la questione di quale sia la forma del rapporto tra uomo e natura, ed ora si assiste a questo, che lo sviluppo della scienza moderna, che è per l'appunto scienza della natura materiale-estesa ed è di per se stessa materialistica, ha portato, nella sua applicazione tecnica, ad un enorme potere dell'uomo sopra la natura; l'arcaico sentimento dell'uomo di essere parte della natura, o a lei sottoposto, o in ogni caso di dover trovare un accordo, un adattamento con la natura, come è proprio della parte rispetto al tutto, va irrimediabilmente perduto. Al suo posto subentra un rapporto di dominio. L'uomo considera la natura un ambito a sé estraneo e sente se stesso come estraneo rispetto ad essa, in qualche modo contrapposto ad essa. In questa situazione, tutto ciò che l'uomo ha il potere di fare diventa in qualche modo permesso; cosi il rapporto tra uomo e natura si esprime essenzialmente (tranne che nella scienza moderna, in cui tale rapporto trova una espressione puramente teorica) nella moderna tecnica e nell'uso che l'uomo moderno fa, per mezzo di essa, della natura e dell'intero pianeta.

D: Intende dire con ciò che oggi la natura corre gravi pericoli?

R: Sì, questa è una questione di ordini di grandezze. In sé la civiltà umana è naturalmente portata, sin dalle origini, ad un certo sfruttamento della natura, che va ben oltre l'originario rapporto organico; questa è la caratteristica della civiltà umana, che impiega congiuntamente tanto l'arte quanto gli strumenti e lo spirito inventivo mediante i quali modifica l'ambiente circostante. Già l'agricoltura, del resto, costituisce di per sé un intervento di grande rilievo sul mero corso naturale dell'ambito della vita vegetativa sulla terra, così come

l'estensione progressiva delle città, etc. Si potrebbe insomma enumerare una grande quantità di cose attraverso cui l'uomo, a partire dall'inizio della civiltà e della cultura (comunque la si voglia datare, certamente comunque a partire dalla civiltà dell'antico Egitto, ma probabilmente anche da prima), modifica continuamente l'ambiente circostante a proprio vantaggio, e con ciò procura ad esso anche danni. Ho già detto che la questione se la natura corra gravi pericoli è una questione di ordini di grandezze. Ora, gli ordini di grandezze che si possono osservare sono, ad esempio, la grandezza della superficie terrestre, del mondo abitabile, che fornisce qualcosa per la vita dell'uomo; a quest'ordine di grandezze appartengono anche gli oceani, notoriamente attraverso lo sfruttamento della pesca, etc.; queste però sono grandezze date che non si possono modificare, ed anche la quantità dell'irradiazione solare che colpisce la superficie terrestre, che è propriamente la fonte originaria di tutta l'energia che l'uomo può rendere utilizzabile, tutte queste sono costanti cosmiche fisse. Ciò che invece non è una costante fissa è ad esempio la quantità della popolazione umana. Se anche si prendono in considerazione gli interventi più radicali sulla natura, i mutamenti degli equilibri naturali, questi, se effettuati in misura ridotta, sarebbero ancora compatibili con i mezzi di compensazione, di autodifesa che per l'appunto un biosistema, la biosfera della terra, possiede per sua natura; ma con la crescita numerica dell'umanità e le esigenze sempre crescenti di ciascun individuo in relazione alla partecipazione alla ricchezza derivante dallo sfruttamento moderno della natura reso possibile dalla tecnica - con quest'aumento, dicevo, vengono oltrepassati limiti che la natura non può più sopportare e perciò, credo, la risposta alla sua domanda è che noi siamo pervenuti ad uno stadio in cui la nostra stessa esistenza diviene un pericolo per l'esserci dell'intera vita naturale sulla terra, o quanto meno per i suoi rapporti di equilibrio, e con ciò anche per noi stessi, che, in ultima analisi, siamo dipendenti da tutto il sistema. Noi possiamo spingere il nostro sfruttamento solo sino al punto in cui esso è ancora compatibile con la sussistenza delle fonti della vita.

D: Lei ha parlato di biosfera, ciò che è in pericolo è la natura vivente; ma che cosa significa 'vita'?

R: Vita è, per quanto ne sappiamo, per quanto sappiamo del mondo che ci circonda, qualcosa che c'è solo sulla terra, è una forma particolare ed in sé precaria dell'esserci fisico; sulla terra si sono costituiti sistemi che si autoregolano, che si moltiplicano, che stanno in un determinato rapporto di scambio con l'ambiente circostante, i cosiddetti organismi, e la caratteristica fondamentale di questi organismi, ciò mediante cui si può quasi (quasi!) definire la vita, è quello che in tedesco viene chiamato *Stoffwechsel*, per il quale la corrispondente espressione scientifica greca è "metabolismo", termine che è corrente nelle altre lingue europee; tuttavia la parola tedesca *Stoffwechsel* [letteralmente: "scambio di materia"] esprime il concetto assai bene: lo scambio di materia ha luogo allo scopo di guadagnare energia, ed in ultima analisi con l'aiuto dell'energia solare; non occorre entrare nei particolari, ma l'elemento decisivo a riguardo è che gli organismi sono esseri che debbono costantemente fare qualcosa per esistere; un cristallo non ha bisogno di fare nulla per esistere, la singola molecola tanto meno, e così gli atomi, ma anche altre formazioni minerali, anche quando hanno precise leggi di costituzione, non sono dipendenti nel loro esserci da un'attività, mentre un organismo deve essere attivo, per poter continuare ad esistere; ciò che sorprende è che l'impulso di continuare a vivere sembra essere una modalità fondamentale dell'esserci dell'organismo stesso. Ciò trova espressione in due modi: da un lato nello scambio di materia attraverso il quale al sistema dell'organismo è possibile, in uno scambio attivo con l'ambiente circostante, conservare se stesso; dall'altro attraverso la riproduzione, mediante la quale esso va oltre la sua natura mortale e si propaga nel mondo. Io penso che attraverso questi tratti si possa distinguere in una certa misura, sia pure in maniera semplificata, la vita dalla non-vita.

D: Lei ha scritto che lo *Stoffwechsel* significa l'inizio della libertà: che cosa significa per Lei 'libertà'?

R: Sì, attraverso l'uso del concetto di libertà in relazione allo *Stoffwechsel* si ha un uso ontologico del concetto di libertà, come concetto dell'essere, e non in senso morale e personalistico come lo si intende comunemente. Mi è stato quasi necessario

parlare qui di libertà perché nella continua autocostituzione dell'organismo tramite lo scambio di materia è già implicita una certa elasticità della forma nei confronti della materia; la materia di cui un organismo consta muta costantemente, deve mutare affinché l'organismo nella sua propria identità continui a sussistere come questo soggetto vitale, ma la forma si conserva; parlo a questo proposito di un primo albore della libertà nell'universo, perché qui è venuto in essere un rapporto in cui la forma esiste come determinata da sé sola, con una sua certa indipendenza, una certa libertà della materia; ma la dialettica di questo rapporto, l'aspetto paradossale, per cosi dire, della vita in generale è che questa libertà rappresenta al tempo stesso la più amara necessità della vita; infatti, senza l'esercizio di questa libertà della forma nei confronti della materia, cioè di scambio continuo con altra materia, l'organismo andrebbe in rovina. Perciò, l'organismo, o meglio, il soggetto di questo organismo, per poter esistere deve esercitare questa capacità metabolica, così come noi non possiamo smettere di respirare per continuare a vivere, e questa è una necessità; ma che noi possiamo farlo è una libertà. In tal modo già alle radici dell'organico comincia ad emergere il concetto di libertà.

D: Professor Jonas, viviamo in un'epoca di grande sviluppo tecnologico ed economico. C'è però anche, parallelamente, un progresso morale, o c'è una separazione, una scissione tra sviluppo e progresso?

R: Sì, il progresso nel campo della scienza, della tecnica, per molti versi anche dell'economia, del benessere, è indubbio; si può constatare effettivamente, secondo criteri univoci, quanto meglio ora si possa, quanto di più ora si possa, quanto di più ora si abbia etc. a confronto con le epoche del passato, mentre in ambito morale, ma anche, vorrei dire, sul terreno della sensibilità estetica e in altre relazioni, che sono tuttavia essenziali per la cultura, non è cosi facile in

primo luogo fissare i criteri in base ai quali si afferma che ora è meglio di prima, che abbiamo progredito rispetto a cinque secoli fa, etc. Non è dunque necessario parlare di progresso tecnico che è assolutamente fuori discussione ed è cosi evidente che ad esso quasi si riduce, al giorno d'oggi, l'idea di progresso. Sul terreno morale si può dire certamente che non è constatabile un regresso; non siamo certamente peggiori dei nostri predecessori; penso che nel complesso abbiamo gli stessi vizi e le stesse debolezze umane e la somma dei torti che si verificano nel mondo, delle ingiustizie, probabilmente è la stessa. Ma come si possono misurare queste realtà? Direi però, secondo il mio modo di sentire, che l'uomo resta, probabilmente, invariato nella sua costituzione morale di fondo. Bisogna però fare un paio di eccezioni: da un lato crescono certe sensibilità, ad esempio per gran parte dell'umanità, dell'umanità progredita, l'idea della schiavitù non è più accettabile, non è più tollerabile ed è un indubbio progresso etico che non la si ritenga più ammissibile, come ancora Aristotele la riteneva. Voglio dire, Aristotele non era un malvagio e certamente non era, nel complesso, moralmente meno sensibile di noi, ma ai suoi tempi la schiavitù era un dato di fatto ovvio, a tal punto che larghi strati della società si rassegnavano ad accettarla; sì di quando in quando arrivava un filosofo a dire che la schiavitù contraddiceva la dignità umana, ma a questo non si dava troppa importanza, la schiavitù continuava ugualmente ad esistere. E oggi si può dire che solo nel secolo passato è stata messa radicalmente in discussione, ad esempio nella guerra civile americana, e che il fatto che non la si consideri più compatibile con l'eticità umana rappresenta un progresso. Si possono fare anche altri esempi; è cresciuta la certezza del diritto per larghi strati della popolazione che prima erano privi di protezione di fronte ai più potenti, o erano sottoposti alla prepotenza o all'arbitrio o allo sfruttamento da parte di questi potenti. Anche qui si possono enumerare progressi; è fuori questione che le costituzioni moderne sono per molti aspetti superiori, dal punto di vista morale, ai rapporti giuridici che vigevano nelle società divise in classi o in quelle in cui vigeva il dominio di un ceto sull'altro. C'è però anche

il rovescio della medaglia: i modi attuali della ricerca dell'edonismo, si potrebbe quasi dire la sfrontatezza con cui si perseguono i piaceri materiali, il sensazionalismo anche sul terreno culturale, che significa talvolta estrema volgarizzazione, come nel caso della televisione (non per il fatto che ci sia, ma per il modo in cui essa viene usata, penso agli Stati Uniti, che conosco bene); tutto ciò è penetrato nella vita culturale: si è verificata la perdita di ideali educativi più elevati, di certi requisiti estetici, stilistici, ma anche conoscitivi più elevati che l'uomo deve possedere, come ad esempio che conosca la propria storia e possa confrontare ciò che succede nel mondo (la moderna cultura del viaggiare non può sostituire queste esigenze); si sono perduti ideali formativi, si è assistito ad una decadenza dei valori, è subentrato un ideale del vivere alla giornata e della mera soddisfazione dei bisogni quotidiani, oggi molto cresciuti: questo ideale, che ha raggiunto il predominio assoluto, è certamente inferiore ai modi di pensare più riflessivi e spesso più ricchi di idee degli uomini di culture precedenti, intendo di quelle culture che hanno avuto la capacità di riflettere sulla situazione umana e di indicare valori. Nessuno può probabilmente tirare un bilancio definitivo. Ciò che propriamente intendo dire con la mia risposta è che per l'uso del concetto di progresso sul terreno spirituale e dei sentimenti, sul terreno estetico e morale la situazione è molto complessa e non abbiamo criteri univoci secondo cui giudicare, ma abbiamo punti di vista in base ai quali, in casi singoli, possiamo tirare bilanci, possiamo lamentarci e dolerci di certi sviluppi, salutarne altri con favore.

D: Quali sono dunque i compiti etici dell'umanità nei confronti del futuro?

R: Bene, direi che il compito più urgente oggi è diventato quello di evitare l'infelicità. Ciò non suona molto grandioso, certo; forse cento anni fa si sarebbero descritti i compiti dell'umanità in modo senza dubbio assai più entusiasmante, come grandi fini da realizzare, una sorta di condizione messianica, ciò che le diverse utopie sociali formulavano; si veda ad esempio il marxismo, ma non soltanto il marxismo; vi erano grandi fini per la realizzazione dei quali si po-

teva vivere o si riteneva di poter vivere, e se dico che ora compito dell'umanità è quello di prevenire qualche cosa, ciò suona a paragone piuttosto modesto, ma è proprio questo ciò che intendo. Siamo infatti giunti ad uno stadio – e questo si riallaccia ad una precedente risposta che ho dato ad alcune delle sue domande – in cui dobbiamo forse accontentarci, non potendo realizzare grandi fini; per la prima volta dobbiamo stare attenti a non distruggere gli stessi presupposti per la definizione dei fini dell'esistenza umana sulla terra. In conseguenza di ciò io formulerei dunque i compiti di fronte ai quali oggi noi siamo posti, quelli di cui propriamente dobbiamo farci carico, in questa direzione: evitare il peggio, conseguire il meglio, disponendosi, per amore della conservazione del tutto, anche a rinunciare a certe idee di fini che ormai ci sono divenute care. Si tratta dunque di una certa modestia dell'uomo, propria della sua condizione di creatura, unita ad una nuova attenzione per i diritti propri della natura; questo ridimensionamento e questa nuova attenzione sono già in parte imposti all'uomo dal proprio interesse particolare, ma non si può dimenticare che questo interesse particolare, considerato dal punto di vista del singolo, non si estende al di là della durata della sua vita ed eventualmente di quella dei suoi figli, mentre l'interesse particolare dell'umanità, che qui è in questione, e consiste nel ritorno all'armonia, alla natura, vale a dire l'interesse della specie, è dunque qualcosa a cui noi oggi dobbiamo pensare in anticipo rispetto a situazioni che si verificheranno quando nessuno di noi sarà piú in vita. Ciò è, per l'appunto, qualcosa di nuovo nel mondo morale e qualcosa da cui, a cui e per cui l'uomo dev'essere prima di tutto educato: questo è uno dei compiti che abbiamo oggi.

D: Intende dunque dire che oggi non esiste più alcuno spazio per l'utopia?

R: Sì, questo è senza dubbio il mio punto di vista, così come non credo all'avvento di un messia che regni sulla terra ed anche sulla vita naturale sulla terra in modo tale che il leone stia accanto all'agnello e il fanciullo li pascoli assieme e così via.

Tantomeno credo che, in un sistema socialista pur perfettamente

realizzato, trovino in qualche misura la loro soluzione i problemi umani, compresi quei problemi che noi stessi creiamo con il successo dei nostri sforzi umani, ossia con il nostro trionfo sulla natura; questo, del resto, è anche un trionfo sulla (nostra) propria natura, poiché noi stiamo per sviluppare anche strumenti atti a controllare, a modificare questo stesso dominio dell'uomo sul mondo.

D: Lei ci ha parlato dei rapporti tra uomo e natura e ci ha chiarito molte cose, ma qual è lo stato delle relazioni tra uomo e uomo: è possibile la pace?

R: Sì, lei intende pace duratura... che la pace sia possibile lo sappiamo, così come sappiamo che la guerra è possibile: dunque la vera domanda è: è possibile la pace come liberazione permanente dalla guerra? Devo innanzitutto dire che un concetto meno ambizioso di pace non significa affatto che tutti gli uomini si sentano fratelli gli uni con gli altri: se infatti si giunge al rifiuto su larga scala di soluzioni di forza per quei problemi che sorgono tra diversi gruppi, ciò avviene solo per evitare la guerra, in quanto la guerra è diventata insostenibile. Lei domanda: è possibile ciò? Speriamo che lo sia, e forse è allora possibile che sia la paura a ottenere quello che forse non è possibile all'amore della pace, pur sincero e, per cosi dire, più nobile dal punto di vista etico; che sia cioè possibile alla paura trattenere gli uomini dal suicidio collettivo che conseguirebbe al loro reciproco uccidersi; la paura può forse ottenere quello che la saggezza ha indicato, già da molto tempo, come necessario.

D: Ci sono rapporti umani su larga scala, ma ve ne sono anche a livello più ristretto: qual è oggi, secondo Lei, il ruolo della famiglia, e quali problemi etici comporta oggi la famiglia?

R: I problemi etici sono anche quelli tra generazioni, che naturalmente sono inevitabili; prima o poi si verificano sempre conflitti tra i giovani e i vecchi. Non è auspicabile che vengano totalmente eliminati, come non ci si può augurare che tali conflitti siano troppo aspri; certamente però questi problemi esistono, come esistono problemi tra i sessi. La famiglia è una istituzione meravigliosa, che però può anche divenire terribile (basti pensare a Strindberg!), ma il problema

decisivo è, suppongo, questo: la famiglia ha, con i suoi punti di forza e le sue debolezze, un ruolo davvero essenziale nella società odierna e futura? La mia risposta è sì, essa ha questo ruolo, ma questa posizione ai giorno d'oggi va difesa, perché non è più fuori discussione, e il motivo per cui credo che senza la famiglia le cose non funzionino bene, anche dal punto di vista etico, è radicato in una filosofia che ho sviluppato e a cui ho dato espressione lungo tutta la mia vita. Il rapporto genitori-figli è forse il luogo di origine determinante dei sentimenti di dovere e di responsabilità senza i quali la società in generale non può sussistere e nemmeno il futuro può essere assicurato o salvato; di conseguenza credo che, qualora si eliminasse la famiglia, che è il 'focolare d'origine' di questo complesso di sentimenti (come ad esempio avviene nel *Brave New World* di Huxley, dove non esiste più la famiglia, i bambini vengono tutti allevati in grandi istituzioni, non ci sono legami tra educatori ed educati, che non sanno nulla gli uni degli altri), ciò sarebbe catastrofico dal punto di vista morale e potrei anche motivare questa mia convinzione, ma ciò ci porterebbe troppo lontano: è questa tuttavia la risposta alla sua domanda sul ruolo della famiglia. Io credo che essa sia indispensabile, al punto che, pur di salvarla, è necessario mettere in conto anche tutti i problemi che senza dubbio sono originati dalla vita familiare.

D: Professor Jonas, quali sono i rapporti tra individuo e società, individuo e istituzioni al giorno d'oggi?

R: Credo, che ci si debba dapprima chiarire che cosa si intende per individuo e prima di tutto riflettere sul fatto che sin dall'inizio nell'individuo come tale è implicito un aspetto sociale. In sé "individuo" significa qualcosa di singolare, qualcosa di unico; ogni singolo, ogni singolo uomo, ogni singola persona è in ultima analisi qualcosa di diverso e di insostituibile. Tutti sono diversi gli uni rispetto agli altri e questa individualità è qualcosa che può essere repressa sia interiormente che esteriormente attraverso un conformismo che viene attuato dal sistema sociale e anche dalla nostra propria arrendevolezza e adattabilità; resta però sempre il fatto che ogni singola persona è proprio se stessa e che, come la sezione di impronte digitali di ogni

centrale di polizia sa benissimo, non ci sono due persone che siano identiche. Ora, però, questo individuo è diventato tale attraverso qualche cosa che parte già da un rapporto sociale, cioè attraverso la famiglia, attraverso la relazione con i genitori. L'imparare a parlare, in quanto tale, è appunto un processo di socializzazione; il saper parlare, il parlare non sono innati. Innata è la capacità di imparare una lingua; però, nel momento in cui si apprende una lingua, si apprende un intero codice; l'individuo si forma solo mediante la trasmissione di ciò che è vigente, di quello che è il pensare ed il sentire di un gruppo storico nella sua interezza, di una stirpe o di un popolo, di una nazione o di una cultura, e ciò si attua tramite quella che si chiama educazione, che però è un processo favorito anche da un apprendimento spontaneo da parte del bambino. Il bambino vuole imparare la lingua che viene parlata intorno a lui e ciò significa adattarsi ad un sistema più vasto; sotto questo aspetto individuo e società in generale sono inseparabili l'uno dall'altra. A questo punto resta solo la questione, sino a che punto un individuo possa effettivamente inserirsi in una struttura sociale già esistente, sino a che punto lo si possa definire come membro di una classe o di determinate istituzioni sociali e sino a che punto qualcosa di singolare e di imparagonabile non solo esista, ma venga anche educato e curato e giunga ad esprimersi nella dimensione sociale. Qui le differenze sono molto grandi; ciò significa che esistono individui che per cosi dire non realizzano un rapporto armonico con il loro ambito sociale, e ve ne sono altri che si adattano allo stato di cose esistenti e vi si trovano molto bene; non credo affatto che ci sia una formula universale per stabilire qual è il miglior rapporto tra l'individuo e le più ampie formazioni sociali; questo solo è chiaro, che si deve pur sempre appartenere a qualcosa, l'individuo totalmente isolato non esiste, non può esistere, perché già lo strumento fondamentale mediante il quale l'uomo può comunicare con se stesso, cioè il linguaggio, rappresenta il possesso di una comunità e nel momento stesso in cui l'uomo riflette anche solo su stesso, si colloca nell'ambito di un vocabolario, di un sistema semantico proprio, come si dice, di una unità più vasta. Il resto è affidato, si

potrebbe quasi dire, ai rapporti sociali, vale a dire al grado di flessibilità di un sistema sociale e politico, a seconda dello spazio che lascia all'individuo, o al grado di rigidità e oppressività; proprio qui si situa la grande differenza tra democrazie e sistemi dittatoriali o autoritari, ma tutto ciò è soggetto a mutamenti, mentre le cose di cui abbiamo parlato in precedenza in risposta alla sua domanda costituiscono in certa misura le premesse immutabili dell'intero problema.

D: Possiamo riprendere alcuni di questi concetti nella risposta alla domanda conclusiva sul potere: quali sono dunque, professor Jonas, i rapporti tra individuo e potere, qual è la funzione del potere nella storia e nella società odierna, in relazione agli individui?

R: Bene, il potere principale di fronte al quale si trova l'individuo o con cui l'individuo deve fare i conti è senz'altro quello dei rapporti vitali che vigono intorno a lui, dai quali quasi nessuno può ritenersi svincolato, ai quali in qualche modo si deve partecipare, si può più o meno partecipare, ma una reale estraniazione da essi non è possibile; certo, si può pensare che uno si faccia eremita in modo radicale e si ritiri su un'isola, ma queste sono "robinsonate", questo è un caso, un'eccezione talmente rara che non può nemmeno risultare interessante dal punto di vista sociale; il grande potere sta di fatto sempre dalla parte dei rapporti sempre dalla parte del collettivo, a prescindere da quale sia il sistema politico dominante, ma ovviamente là dove non esiste alcuna libertà di parola il rapporto tra individuo e potere pubblico si configura in modo diverso da come si costituisce là dove l'individuo può esprimersi liberamente fino ai limiti più estremi, e senza pericolo di sanzioni. La censura della società, l'approvazione e la riprovazione ci sono sempre e lo spirito dissidente le deve sopportare, ma là dove, ad esempio, non esiste diritto di libera riunione, là dove non c'è libertà di stampa o si esercita la censura sui libri, là dove i pittori possono subire il divieto di dipingere, o gli scrittori il divieto di scrivere, là naturalmente il rapporto tra individuo e potere è del tutto diverso da quello che si ritrova nelle cosiddette società libere, dove pure esistono forme specifiche di non-libertà, ma non quelle propriamente censorie. Ora, è qualcosa di sorprendente, qual-

cosa che dà davvero grande slancio e incoraggiamento alle speranze umane il fatto, che in situazioni caratterizzate da rapporti di coercizione esistano sempre individui i quali hanno il coraggio, per amore della libertà, di assumere su di sé anche le conseguenze più spiacevoli derivanti dal loro atteggiamento non-conformistico.

BIBLIOGRAFIA

Queste indicazioni bibliografiche non hanno alcuna pretesa di completezza o di sistematicità, ma vogliono essere semplicemente una indicazione di testi che sono stati tenuti presenti nelle citazioni degli autori trattati e di opere storiografiche che possono essere utili per approfondimenti.

CAP. I – L'IDEALISMO TEDESCO

ROMANTICISMO - O. Walzel, *Il romanticismo tedesco*, Firenze, Vallecchi 1924; V. S. Lupi, *Il romanticismo tedesco*, Firenze, Sansoni 1933; A. Farinelli, *Il romanticismo in Germania*, Milano, Bocca 1945; M. Vinciguerra, *Il romanticismo*, Bari, Laterza 1947; L. Mittner, *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, Messina - Firenze, D'Anna 1954; A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Milano, Vita e pensiero 1962; M. Puppo, *Il romanticismo*, Roma, Studium 1963; B. Magnino, *Romanticismo e Cristianesimo*, Brescia, La Scuola 1963; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al Romanticismo (1700-1820),* Torino, Einaudi 1964 (con varie ristampe successive); R. Haym, *Il romanticismo tedesco*, Milano-Napoli, Ricciardi 1965. L. Marino, *I maestri della Germania*, Torino, Einaudi 1975; L. Formigari, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della «Romantik»,* Bari, Laterza 1977; Emilia Fiandra, *Itinerari romantici,* A.I.O.N. Quaderni di Studi Tedeschi. Nuova serie I, Napoli 1984; G. Moretti, *Heidelberg romantica*, Lanciano, Itinerari 1984; S. Givone, *La questione romantica*, Roma-Bari, Laterza 1992; F. Rella, *Romanticismo*, Parma, Pratiche 1994; F. Rella, *L'estetica del romanticismo*, Roma, Donzelli 1997; P. Sgrondi,

Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe, tr. it. di p. Kobaun, Milano, Guerini e Associati 1995.

JOHANN G. FICHTE – Traduzioni delle opere in italiano: J. G. Fichte, *Guida alla vita beata*, a cura di A. Cantoni, Milano-Messina, Principato 1950; *Il sistema della dottrina morale*, a cura di R. Cantoni, Firenze, Sansoni 1958; *Lezioni sulla missione del dotto (1794),* a cura di E. Cassetti, Firenze, La Nuova Italia 1960; *Discorsi alla Nazione tedesca*, a cura di B. Allason, Torino, UTET 1965; *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero,* a cura di V. E. Alfieri, Bari, Laterza 1966; *La missione dell'uomo,* a cura di R. Cantoni, Bari, Laterza 1970; *La dottrina della scienza,* a cura di F. Costa, Bari, Laterza 1971; *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà,* a cura di E. Garin, Firenze, La Nuova Italia 1971; *La missione del dotto,* a cura di V. E. Alfieri, Firenze, La Nuova Italia 1977. Antologie: *Fichte e il primo idealismo,* a cura di C. Cesa, Firenze, Sansoni 1975; *Lo stato di tutto il popolo,* a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 1978. Su Fichte: E. Opocher, *G. A. Fichte e il problema dell'individualità,* Padova, Cedam 1944; A. Massolo, *Fichte e la filosofia,* Firenze, Sansoni 1948; E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia, La Scuola 1960; P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino, Argalia 1963; L. Pareyson, *Fichte*, Milano, Mursia 1976; C. Luporini, *Fichte e la destinazione del dotto,* nel vol. *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma, Editori Riuniti 1981. La collana di testi «Fichtiana» l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici iniziata presso la casa editrice Guerini e Associati di Milano e attualmente proseguita presso la casa editrice dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Press di Napoli ha pubblicato una serie di volumi di e su Fichte che qui si elencano: Johann G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807, Königsberg.* Traduzione e cura di Gaetano Rametta, 1995; Carla Amadio, *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da "Sullo spirito e la lettera nella filosofia",* 1994; Giovanni Stelli, *La ricerca del fondamento. Il programma filosofico dell'idealismo tedesco nello*

scritto di Fichte "Sul concetto della dottrina della scienza". Prefazione di Vittorio Hösle, 1995; *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*. A cura e con una premessa di Aldo Masullo e Marco Ivaldo. Contributi di C. Cesa, C. De Pascale, E. Fuchs, K. Hammacher, A. Iacovacci, M. Ivaldo, R. Lauth, C. Lentini, S. Marcucci, A. Masullo, J.-C. Merle, W. Metz, E. Mirri, G. Moretto, F. Oncina Coves, A. Perrinjaquet, A. Philonenko, I. Radrizzani, G. Rametta, P. Salvucci, M.J. Siemek, D. Venturelli, M. Zahn, 1995; Johann G. Fichte, *Saggio di una nuova esposizione della "Dottrina della scienza". Prima introduzione*. A cura e con una postfazione di Marco Ivaldo. Presentazione e traduzione di Luigi Pareyson, 1996; Reinhard Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*. A cura, con premessa e introduzione, di Marco Ivaldo, 1996; Johann G. Fichte, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*. Traduzione e cura di Marco Ivaldo, 1997; Luigi Pareyson, *L'estetica di Fichte*. A cura e con un'introduzione di Carla Amadio, 1997; Adriano Bugliani, *La storia della coscienza in Fichte (1794-1798)*, 1997; Johann G. Fichte, *Scritti sul linguaggio* (1795-1797). A cura e con un'introduzione di Carlo Tatasciore, 1998; Johann G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*. A cura e con un'introduzione di Gaetano Rametta. Saggio introduttivo di Reinhard Lauth, 1999; Johann G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*. Traduzione e cura di Antonio Carrano, 1999. Johann G. Fichte, 1999; *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*. Traduzione, introduzione e cura di Matteo V. d'Alfonso. Presentazione di Marco Ivaldo, 2000; Faustino Fabbianelli, *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, 2000; Marco Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, 2000; Johann G. Fichte, *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*. Traduzione, introduzione e cura di Alessandro Bertinetto, 2000; Carla De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, 2001; Johann G. Fichte, *Rendiconto chiaro come il sole al grande pubblico sull'essenza propria della filosofia più recente: Un tentativo di costringere i lettori a*

capire, Traduzione, introduzione e cura di Francesca Rocci, 2001; Gabriella Stanchina, *Il limite generante. Analisi delle "Fichte Studien" di Novalis,* 2002; Stefano Bacin, *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali.* Con la traduzione di: J.G. Fichte, *Discorso sul concreto uso delle regole della poesia e della retorica, (1780)*, 2003; Guido Ghia, *Fichte nella teologia. Dall'"Atheismusstreit" ai giorni nostri,* 2002; Henri Bergson, *La destinazione dell'uomo di Fichte. Corso del 1898. Ècole Normale Supérieure. Version di desiré Roustan.* Traduzione italiana e cura di Felice C. Papparo. Presentazione di Jean-Christophe Goddard. Nota introduttiva di Philippe Soulez, 2003; Johann G. Fichte, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia, con Introduzione sullo studio della filosofia (ottobre 1812).* A cura e con un'introduzione di Alessandro Bertinetto, 2003; Simone Furlani, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814,* 2004; Giovanni Cogliandro, *La dottrina morale superiore di J.G. Fichte. L'"Etica" 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza.* Prefazione di Marco Ivaldo, 2005; *Johann G. Fichte, I fatti della coscienza 1810/11*. A cura e con saggio introduttivo di Matteo V. d'Alfonso, 2007; *Leggere Fichte* a cura di M. Ivaldo, Napoli 2009; Friedrich H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799, 1816),* Introduzione di M. Ivaldo. Traduzione e commento di A. Acerbi, Napoli 2011.

FRIEDRICK W.J. SCHELLING – Traduzioni delle opere in italiano: F. W. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Durante, Firenze, Sansoni 1950; *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo,* a cura di G. Semerari, Firenze, Sansoni 1958; *Sistema dell'idealismo trascendentale,* a cura di G. Semerari, Bari , Laterza 1965; *Esposizione del mio sistema filosofico,* a cura di G. Semerari, Bari, Laterza 1969; *L'empirismo filosofico e altri scritti,* a cura di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia 1970; *Filosofia della rivelazione,* a cura di A. Bausola, 2 voll., Bologna, Zanichelli 1972; *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà,* a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia 1974; *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, a cura di G.

Semerari, Roma- Bari, Laterza 1974. Antologia: *Schelling*, a cura di L. Pareyson, Torino, Marietti 1975. Su Schelling: A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze, Sansoni 1953; L. Pareyson, *L'estetica di Schelling*, Torino, Giappichelli 1964; A. Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Milano, Vita e pensiero 1969*;* C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari, Laterza 1969; G. Semerari, *Introduzione a Schelling,* Bari, Laterza 1971; X. Tilliette, *Attualità di Schelling,* Milano, Mursia 1972; A. Bausola, *F. W. J. Schelling*, Firenze, La Nuova Italia 1975; AA. VV., *Schelling,* Padova, Cedam 1976. La collana di testi «Schellinghiana», dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici presso la casa editrice Guerini e Associati di Milano, ha pubblicato una serie di volumi di e su Schelling che qui si elencano: Friedrich W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi.* A cura e con un commentario di Annemarie Pieper e Otfried Höffe. Edizione italiana a cura di Francesco Moiso e Federica Viganò. Introduzione di F. Moiso, 1997; Enrico Guglielminetti, *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792-1799),* 1996; Guido Boffi, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*. Prefazione di Francesco Moiso, 1997; Federico Vercellone, *Nature del tempo. Novalis e la forma poetica del romanticismo tedesco,* 1998; Friedrich W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842).* Traduzione e cura di Tonino Griffero, 1998; *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari.* A cura e con una premessa di Carlo Tatasciore, 2000; Friedrich W.J. Schelling, *Filosofia della natura e identità. Scritti del 1802.* Traduzione, cura e nota introduttiva di Carlo Tatasciore, 2002; Federica Viganò, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, 2003; *La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso.* A cura e con una premessa di Federica Viganò, 2005; Francesco Forlin,. *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1801-1809).* Prefazione di Xavier Tilliette, 2005; Leonardo Lotto, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel,* 2006; Wilhelm G. Jacobs, *Leggere Schelling*. A cura e con una

presentazione di Carlo Tatasciore, 2008.

GEORG W.F. HEGEL – Traduzioni delle opere in italiano. Opere giovanili: G. W. F. Hegel, *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Roma-Bari, Laterza 1980; *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida 1972; *Scritti politici (1798-1806),* a cura di A. Plebe , Bari, Laterza 1961; *Primi scritti critici (Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling; Fede e sapere),* a cura di R. Bodei, Milano, Mursia 1971; *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803),* a cura di A. Negri, Bari, Laterza 1971; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza 1977; *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze, La Nuova Italia 1977; *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza 1971; *Logica e metafisica di Jena (1804-5),* a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche 1982. Opere maggiori: *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1974; *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni e C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 1981; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza 1980; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Roma-Bari, Laterza 1979. Corsi di lezioni: *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Torino, Einaudi 1976; *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia 1967; *Lezioni sulla storia della filosofia,* 4 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia 1967; *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Bari, Laterza 1970; *Lezioni sulla filosofia della religione*, 2 voll., a cura di E. Oberti e G. Borruso, Bologna, Zanichelli 1974; epistolario: *Lettere*, a cura di P. Manganaro, con introduz. di E. Garin, Bari, Laterza 1972. Su Hegel: K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Firenze, Vallecchi 1966. Sulla prima fase della sua filosofia: G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Firenze, Le Monnier 1929; E. De Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, Vallecchi 1930; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni 1943 (rist. 1969); C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959; G. Lukàcs, *Il giovane*

Hegel e i problemi della società capitalistica, Torino, Einaudi 1975. Sulla *Fenomenologia dello spirito:* J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel,* Firenze, La Nuova Italia 1972; J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, I.L.I. 1972; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia,* Firenze, La Nuova Italia 1976; M. Paolinelli, *G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero 1977. Sulla logica: A. Massolo, *Ricerche sulla logica hegeliana*, Firenze, Marzocco, 1950; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli 1961; H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Torino, Marietti 1973; E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, Torino, Einaudi 1975. Sulla filosofia dello spirito oggettivo; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, 2 voll., Milano, Feltrinelli 1970; J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, Napoli, Guida 1970; R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida 1972; S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato,* Bari, Laterza 1973; G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Bari, Laterza 1973; U. Cerroni, *Società civile e Stato politico in Hegel*, Bari, De Donato 1974; AA.VV., *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano Marzotto 1975; B. de Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese,* Bari, De Donato 1972; C. Cesa, *Hegel filosofo politico,* Napoli, Guida 1976; F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato,* Bologna, Il Mulino 1976; N. Bobbio, *Studi hegeliani: diritto, società civile, Stato,* Torino, Einaudi 1981; F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana 1982. Sulla filosofia dello spirito assoluto: S. Vanni Rovighi, *La concezione hegeliana della storia*, Milano, Vita e Pensiero 1942; G. Vecchi, *L'estetica di Hegel*, Milano, Vita e Pensiero 1956; H. Küng, *Incarnazione di Dio. Introduziione al pensiero teologico di Hegel*, Brescia, Queriniana 1972; K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza 1976. Opere sul pensiero di Hegel nel suo complesso: P. Martinetti, *Hegel,* Milano, Bocca 1943; C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, Ricciardi 1946; A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi 1948; J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel,* Milano, Bompiani 1963; A. Banfi, *Incontro con Hegel*, Urbino, Argalia 1965; H. Marcuse, *Ragione e*

rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale, Bologna, Il Mulino 1966; ; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza 1969; H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità,* Firenze, La Nuova Italia 1970T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Bologna, Il mulino 1971; AA.VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano 1970; F. N. Findlay, *Hegel oggi*, Milano, ISEDI 1972; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia,* Roma, Armando 1973; R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel,* Bologna, Il Mulino 1975; M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione,* Roma-Bari, Laterza 1975; R. Racinaro, *Realtà e conciliazione in Hegel*, Bari, De Donato 1975; K. H. Ilting, *Hegel diverso*, Roma-Bari, Laterza 1977. La collana di testi «Hegeliana» dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici presso la casa editrice Guerini e Associati di Milano ha pubblicato una serie di volumi di e su Hegel che qui si elencano: Vittorio Hösle, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo.* Traduzione e cura di Giovanni Stelli, 1991; Adriaan Peperzak, *Filosofia e politica. Commentario della prefazione alla "Filosofia del diritto" di Hegel.* Traduzione e cura di Antonio Gargano, 1991; *Hegel e la comprensione della modernità*. A cura e con una presentazione di Vincenzo Vitiello, 1991; Geminello Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana,* 1992; Fiorinda Li Vigni, *La dialettica dell'etico. Lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena,* 1992; Pietro Kobau, *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo*. Prefazione di Maurizio Ferraris, 1993; Georg W.F. Hegel, *La filosofia della natura. Quaderno jenese (1805-1806).* Traduzione e cura di Adriano Tassi, 1994; Guy Planty-Bonjour, *Hegel e il pensiero filosofico in Russia (1830-1917).* A cura di Giovanni Mastroianni, 1995; Georg W.F. Hegel, *Lezioni su Platone (1825-1826).* Testo del quaderno di K.G. Von Griesheim pubblicato da Jean-Luis Vieillard-Baron, 1995; Henry S. Harris, *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel.* Traduzione e cura di Riccardo Pozzo, 1995; Rossella Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto". Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'"Enciclopedia" di Hegel*, 1995; Lucio Cortella, *Dopo il sapere*

assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica, 1995; Cinzia Ferrini, *Scienze empiriche e filosofie della natura nel primo idealismo tedesco,* 1996; Théodore F. Geraets, *La logica di Hegel tra religione e storia*. A cura e con una prefazione di Riccardo Pozzo, 1996; Manuela Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla "Filosofia del diritto"*, 1996; Adriano Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen (1785-1793*), 1996; Vittorio Morfino, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Prefazione di Fulvio Papi, 1997; Fiorinda Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio,* 1997; *La scuola hegeliana e gli "Annali per la critica scientifica" (1827-1831). Testi, commento, indici.* A cura di Giovanni Bonacina, 1997; Domenico Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione,* 1997; Massimiliano Biscuso, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, 1997; August von Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*. A cura e con un saggio introduttivo di Massimilano Tomba, 1997; Mario Cingoli, *La qualità nella "Scienza della logica" di Hegel. Commento al libro I, sez. I,* 1997; Vittorio Hösle, *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone.* Traduzione e cura di Adriano Tassi, 1998; Leo Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la "Scienza della logica",* 1998; Guido Oldrini, *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, 1998; *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel.* A cura e con una premessa di Rossella Bonito Oliva e Giuseppe Cantillo, 1998; Paolo Vinci, *"Coscienza infelice" e "anima bella": Commentario della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel,* 1999; Georg W.F. *Hegel, Lezioni sulla filosofia dello spirito. Berlino, semestre invernale 1827-1828. Secondo il manoscritto di Johann Eduard Erdmann. Aggiunte trascritte da Ferdinando Walter.* Traduzione, introduzione e cura di Rossella Bonito Oliva, 2000; Leo Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia.* Nuova edizione riveduta con tre appendici, 2000; Francesco Valentini, *Soluzioni hegeliane*, 2001; Guido Oldrini, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, 2001;

Hegel e l'illuminismo. Edizione francese pubblicata sotto la direzione di Jacques D'Hondt. Edizione italiana a cura e con un saggio di Roberto Racinaro. Premessa di Jacques D'Hondt, 2001; Mario Cingoli, *La necessità della cosa. Commentari alla "Prefazione" della Fenomenologia di Hegel*, 2001; Kurt Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel.* A cura e con una premessa di Paolo Becchi, 2002; Livio Sichirollo, *Hegel e la tradizione*. Scritti hegeliani, 2002; *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea.* A cura e con una premessa di Luigi Ruggiu e Italo Testa, 2003; Vincenzo Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, 2003; *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della "Differenzschrift"*. A cura e con una premessa di Mario Cingoli, 2004; Leo Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze,* 2004.

CAP. II – MARXISMO E POSITIVISMO

KARL MARX – L'edizione italiana delle opere di Marx è stata iniziata dagli Editori Riuniti di Roma, presso cui sono apparsi vari volumi delle *Opere complete* di K. Marx e F. Engels (compreso l'epistolario) e prosegue attualmente presso la casa editrice La Città del Sole di Napoli. Presso gli Editori Riuniti sono state pubblicate varie edizioni singole di opere di Marx, fra cui: *Opere scelte*, a cura di L, Gruppi, Roma, Editori Riuniti 1967; *La sacra famiglia,* a cura di A. Zanardo, 1969. Altre pubblicazioni delle opere: *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, a cura di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia 1969; la traduzione della tesi di laurea si trova in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico,* Firenze, La Nuova Italia 1969; *Il Capitale. Critica dell'economia politica,* a cura di D. Cantimori, R. Panzieri e M. L. Boggeri, 1970*; Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, 1971; *La Miseria della filosofia*, a cura di F. Rodano, 1971; *Per la critica dell'economia politica*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, 1971; *L'ideologia tedesca*, a cura di C. Luporini, 1972; *Il pensiero di Marx* (antologia), a cura

di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti 1972; AA.VV., *Il Manifesto del partito comunista e i suoi interpreti,* a cura di G. M. Bravo, Roma, Editori Riuniti 1973.

Opere su Marx: A. Cornu, *K. Marx e il pensiero moderno*, Torino, Einaudi 1949; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Roma Editori Riunii 1960- 63, nuova ediz. *Da Hegel a Marx*, 4 voll. Milano, Feltrinelli 1970-1975; U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno,* Roma, Editori Riuniti 1962; AA.VV., *Marx vivo,* 2 voll., Milano, Mondadori 1962; A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo,* Milano, Feltrinelli 1962; J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano Bompiani 1963; K. Axelos, *Marx pensatore della tecnica,* Milano, Sugar 1963; G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi, Cittadella ed. 1966; E. Fromm, *Marx e Freud*, Milano, Il Saggiatore 1968; H. Lefebvre, *La sociologia di Marx,* Milano, Il Saggiatore 1968; P. Kägi, *Biografia intellettuale di Marx*, Firenze, Vallecchi 1968; A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza 1969; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza 1969; I. Fetscher, *Il marxismo. Storia documentaria*, Milano, Feltrinelli 1970; U. Cerroni, *Teoria della crisi sociale in Marx,* Bari, De Donato 1970; C. Lichteim, *Il marxismo*, Bologna, Il Mulino 1971; S. Veca, *Marx e la critica dell'economia politica*, Milano, Il Saggiatore 1973; P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Milano, Feltrinelli 1973; C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori, Riuniti 1974; D. McLellan, *Il pensiero di K. Marx*, Torino, Einaudi 1975; K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino 1975; S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milano, Il Saggiatore 1977; M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Roma-Bari, Laterza 1977. Sulla biografia di Marx: F. Mehring, *Vita di Marx*, Roma, Editori Rinuiti 1966, 1976; O. Maenchen-Helfen e B. Nicolaevskij, *K. Marx: la vita l'opera*, Torino, Einaudi 1969; N. Merker, *Karl Marx 1818-1883*, Roma, Editori Riuniti 1983. Su *Il Capitale* e le dottrine economiche: J. Robinson, *Marx e la scienza economica*, Firenze, La Nuova Italia 1951; P. Sweezy, *La teoria dello sviluppo capitalistico. Principi di economia politica marxiana*, Torino, Einaudi 1951; J. Schumpeter,

Storia dell'analisi economica, Torino, Einaudi 1959-60; J. C. Michaud, *Teoria e storia nel «Capitale» di Marx*, Milano, Feltrinelli 1960; E. Mandel, *Che cos'è la teoria marxista dell'economia*?, Roma, Samonà e Savelli 1967; L. Althusser – E. Baibar, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli 1968; G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza 1968; M. Dobb, *Economia politica e capitalismo*, Torino, Boringhieri 1968; C. Napoleoni, Smith. *Ricardo. Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico,* Torino, Boringhieri 1970; R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx,* Bari, Laterza 1971; K. Kautsky, *Introduzione al pensiero economico di Marx,* Bari, Laterza 1972; H. Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx,* Bari, De Donato 1973; G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Bari, Laterza 1983; N. Merker, *Karl Marx 1818-1883*, Roma, Editori Riuniti 1983; Roberto Fineschi, *Ripartire da Marx,* Napoli, La Città del Sole 2001.

AUGUSTE COMTE – Traduzioni delle opere in italiano: A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., a cura di F. Ferrarotti, Torino, UTET 1967; *Antologia degli scritti sociologici*, a cura di F. Ferrarotti, Bologna, Il Mulino 1977; *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, a cura di A. Negri, Firenze, Sansoni 1969. *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di A. Negri, Roma-Bari, Laterza 2003. Su Comte: D. Fisichella, *il potere nella società industriale: Saint-Simon e Comte,* Napoli, Morano 1965; A. Negri, *Auguste Comte e l'umanesimo positivistico*, Roma, Armando 1971; O. Negt, *Hegel e Comte*, Bologna, Il Mulino 1975; A. Negri, *Introduzione a Comte*, Roma-Bari, Laterza 2001.

Sulla cultura positivistica: M. Harvis, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino 1971; C. Barbè, *Progresso e sviluppo*, Torino, Einaudi 1974; L. Kolakowski, *La filosofia del positivismo,* Bari, Laterza 1974; L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, Milano, Feltrinelli 1975; *Positivismo e società industriale*, a cura di P. Rossi, Torino, Loescher 1975; *Evoluzione: biologia e scienze umane*, a cura di G. Pancaldi, Bologna, Il Mulino 1976; AA.VV., *Materialisti dell'Ottocento*, a cura

di A: Pacchi, Bologna, Il Mulino 1978; F. Manuel, *I profeti di Parigi*, Bologna, Il Mulino 1979; W. M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Bologna, Il Mulino 1980; AA.VV., *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, a cura di A. Santucci, Milano, Feltrinelli 1982; S. Poggi, *Introduzione al positivismo*, Bari, Laterza 1987.

CHARLES DARWIN – Traduzioni delle opere in italiano: Ch. Darwin, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo,* a cura di P. Omodeo e M. Vegni Talluri, Feltrinelli 1967*; L'origine delle specie per selezione naturale,* a cura di G. Montalenti, Torino, Boringhieri 1977; *L'origine dell'uomo,* a cura di F. Paparo, Roma, Editori Riuniti 1966; *Autobiografia*, a cura di L. Fratini, Torino, Einaudi 1962. *Taccuini, 1836-1844*, a cura di T. Pievani, Roma-Bari, Laterza 2008. Su Darwin: *L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin* a cura di A. Lavergata, Torino, Loescher 1971; G. Montalenti, *L'evoluzione,* Torino, Einaudi 1965; B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Darwin* , Roma, Ubaldini 1965; J. Huxley, *Darwin,* Milano, Mondadori 1969; J. C. Greene, *La morte di Adamo,* Milano, Feltrinelli 1971; J. F. Lery, *Darwin*, Firenze, Accademia-Sansoni 1971; H.D. Hanson, *La teoria di Darwin,* Roma, Editori Riuniti 1973; L. Eisley, *Il secolo di Darwin,* Milano, Feltrinelli 1975; G. Pancaldi, *Charles Darwin. Storia ed economia della natura,* Firenze, La Nuova Italia 1977; G. Montalenti, *Ch. Darwin,* Roma, Editori Riuniti 1982; G. Pancaldi, *Darwin in Italia,* Bologna, Il Mulino 1983.

HERBERT SPENCER – Traduzioni delle opere in italiano: H. Spencer, *Primi principi*, a cura di G. Salvadori, Milano, Bocca 1921; *Principi di sociologia*, a cura di F. Ferrarotti, Torino, UTET 1968. Il principio di evoluzione, antologia a cura di F. Poleto, Bologna, Clueb 1976. Su H. Spencer: M. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di H. Spencer*, Milano, Feltrinelli 1980.

CAP. III – L'IRRAZIONALISMO DELL'OTTOCENTO

SØREN KIERKEGAARD – Traduzioni delle opere in italiano: *S. Kierkegaard, Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni 1972; *Diari*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Brescia, Morcelliana 1980 sgg.; Aforismi e pensieri, Roma, Newton 1998; *In vino veritas*, tr. It. di I. Vecchiotti, Roma-Bari, Laterza 2007. Su Kierkegaard: F. Lombardi, *Kierkegaard* , Firenze Sansoni 1968; R. Cantoni, *La coscienza inquieta. S. Kierkegaard*, Milano, Mondadori 1949; AA.VV. *Studi kierkegaardiani*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana 1957; T. W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetica*. Milano, Longanesi 1962; L. Pareyson, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero,* Torino, Giappichelli 1965; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Roma, Ubaldini 1968; N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, Il Saggiatore 1972; L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni 1971; F. Castagnino, *Gli studi italiani su Kierkegaard (1906-1922*), Roma, Ediz. dell'ateneo 1972; M. Gigante, *Religiosità di Kiekergaard*, Napoli, Morano 1972; B. Romano, *il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard,* Milano Giuffré 1973; M. Cristaldi, *Problemi di storiografia kierkegaardiana*, Catania, Giannotta 1973; S. Spera, *il giovane Kierkegaard*, Padova, Liviana 1982; S. Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Roma-Bari, Laterza 1983; Th. W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetica*, tr. It. Di A. Burgha, Cori, Milano, Longanesi 1983; A. Pizzacasa, *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Roma. Studium 1985; A. Giannatiempo Quinzio, *S. Kierkegaard. Filosofia e paradosso*, Torino, Sai 1993.

ARTHUR SCHOPENHAUER – Traduzioni delle opere in italiano: A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente,* a cura di E. Amendola Kühn, Torino, Boringhieri 1959; *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, a cura di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Roma-Bari, Laterza 1982; *Parerga e paralipomena*, a cura di E: Amendola Kühn, G. Colli e Montinari,

Torino, Boringhieri 1963; *Il fondamneto della morale e La libertà del volere umano,* a cura di E. Pocar, Roma-Bari, Laterza 1981; *La volontà nella natura*, a cura di I. Vecchiotti, Roma- Bari, Laterza 1981; *Il fondamento della morale*, Roma-Bari, Laterza 2005. Su Schopenhauer: P. Martinetti, *Schopenhauer*, Milano, Garzanti 1941; G. Faggin, *Schopenhauer il mistico senza Dio*, Firenze, La Nuova Italia 1951; G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano, Mursia 1969; I. Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Roma-Bari, Laterza 1970; I Vecchiotti, *Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna»,* Firenze, La Nuova Italia 1976; L. Ceppa, *Schopenhauer diseducatore*, Casale Monferrato, Marietti 1983; A. Bellingeri, *La metafisica tragica di Schopenhauer*, Milano, F. Angeli 1992.; S. Giametta, *I pazzi di Dio (Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri*). Napoli, La Città del Sole 2002.

FRIEDRICH NIETZSCHE – Traduzioni delle opere in italiano: *F. Nietzsche*, Opere complete, 8 voll. in 21 tomi, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 sgg.; *Epistolario* a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1976 sgg.; *La nascita della tragedia*, a cura di P. Chiarini, Bari, Laterza 1971; *La filosofia nell'età tragica dei Grecia* cura di F. Masini, Padova, Liviana Editrice 1970; F. Nietzsche, *Epistolario 1865-1900,* a cura di B. Allason, Torino, Einaudi 1977. *I filosofi preplatonici* a cura di P. Di Giovanni, Roma-Bari, Laterza 2005. Su Nietzsche: *K. Löwith, Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi 1949; K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza 1982; G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi 1959; G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milano, Rizzoli 1970; A. Banfi, *Introduzione a Nietzsche (lezioni 1933-34),* Milano, Isedi 1974; G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera, Nietzsche e il problema della liberazione,* Milano, Bompiani 1974; W. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo,* Firenze, Sansoni 1974; H. M. Wolf, F. *Nietzsche. Una via verso il nulla*, Bologna, Il Mulino 1975; G. Penzo, *F. Nietzsche,* Bologna, Pàtron 1975; M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche,* Roma,

Ubaldini 1975; E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Milano, Mondadori 1977; G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli 1977; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage 1978; F. Masini, *Lo scriba e il caos*, Bologna, Il Mulino 1979; G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi 1980; K. Schechta, *Nietzsche e il grande meriggio*. Napoli, Guida 1981; M. Montinari, *Su Nietzsche,* Roma, Editori Riuniti 1981; C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza 1980-82; M. Althaus, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Roma-Bari, Laterza 1984; S. Giametta, *Saggi nietzschiani*, Napoli, La Città del Sole 1998; T. Andima, *Il volto americano di Nietzsche,* Napoli, La Città del Sole 1999.

CAP. IV – RIPRESE E AMPLIAMENTI DELLA RAZIONALITÀ FRA OTTOCENTO E NOVECENTO

BENEDETTO CROCE – Tutte le sue opere sono state edite originariamente dalla casa editrice Laterza di Bari; alcune opere sono state ripubblicate dalla casa editrice Adelphi di Milano, l'Edizione nazionale delle opere è oggi in corso di pubblicazione presso la casa editrice Bibliopolis, di Napoli. Studi su B. Croce: G. Calogero – D. Petrini, *Studi crociani*, Rieti, Biblioteca ed. 1930; V. Sainati, *L'estetica di B. Croce*, Firenze Le Monnier 1953; C. Antoni, *Commento a Croce*, Venezia, Neri Pozza 1955; E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, Einaudi 1962; F. Nicolini, B. Croce, Torino, UTET 1962; M. Puppo, *Il metodo e la critica di Benedetto Croce*, Milano, Mursia 1964; R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, Napoli, Giannini 1964; R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli, Morano 1966; M. Abbate, *La filosofia di B. Croce e la crisi della società italiana*, Torino, Einaudi 1966; A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, Vita e pensiero 1966; F. Valentini, *La controriforma della dialettica*, Roma, Editori Riuniti 1966; E. P. Lamanna, *Introduzione alla lettura di Croce*, Firenze, Le Monnier 1969; R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana* 2

voll., Bari Ediz. del Centro Librario 1969-70; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e di Gentile,* Firenze, La Nuova Italia 1974; G. Sasso, *B. Croce e la ricerca della dialettica*, Napoli, Morano 1977; V. Stella, *Estetica e critica nella revisione interna dell'idealismo*, Roma, Cadmo 1979; G. Sasso, *La «Storia d'Italia» di B. Croce. Cinquant'anni dopo*, Napoli, Bibliopolis 1979; P. D'Angelo, *L'estetica di B. Croce,* Bari, Laterza 1982; L. Piccioni, *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano,* Urbino, Università 1983; G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce*, Messina, Giannini 1984; P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Laterza 1984; R. Franchini, G. Lunati, F. Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Milano, Rusconi 1990; M. Maggi, *La logica di Croce e altri scritti,* Napoli, Bibliopolis, 1994; M. Verdicchio, *Naming Things. Aesthetics, Philosophy and History in B. Croce*, Napoli, La Città del Sole 2000; E. Paolozzi, *Croce dopo Croce,* Napoli, Fondazione Cortese 2002.

SIGMUND FREUD – Le opere di Freud sono tradotte in italiano a cura di C. Musatti presso l'editore Boringhieri di Torino, in 12 voll. Lo stesso editore ha pubblicato varie opere separatamente. Su Freud e il movimento psiconalitico: *Psicoanalisi e interpretazioni della società* (antologia), a cura di V. Egidi Bairati, Torino, loescher 1975; C. L. Musatti, Freud, Torino, Ediz. Scient. Einaudi 1959; E. Jones, *Vita e opere di Freud,* 3 voll., Milano, Il Saggiatore 1962; J. A. Brown, *Introduzione a Freud e i post-freudiani*, Firenze, Giunti Barbera 1964; *Nuove vie della psiconalisi,* a cura di M. Klein, P. Heimann e R. Money-Kyrle, Milano, Il Saggiatore 1966; D. Stafford-Clark, *Che cosa ha veramente detto Freud*, Roma, Ubaldini 1967; M. Robert, *La rivoluzione psicoanalitica*, Torino, Boringhieri 1967; P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore 1967; Ph. Rieff, *Freud moralista,* Bologna, Il Mulino 1968; O. Mannoni, Freud, Bari, Laterza 1970; *I pioneri della psicoanalisi*, a cura di F. Alexander, S. Eisestein e M. Grotjahn, Milano, Feltrinelli 1971; P. Roazen, *Freud: società e politica*, Torino, Boringhieri 1973; V. Cappelletti, *Freud. Struttura della metapsicologia*, Bari, Laterza 1973;

J. Laplanche, J. B. Ponatlis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza 1973; E. Funari, *Il giovane Freud,* Firenze, Guaraldi 1975; H. F. Hellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, 2 voll., Torino, Boringhieri 1976; E. H. Hutten, *Scienza creativa. Einstein e Freud*, Roma, Armando 1976; L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia, La Scuola 1980; T. Cancrini, *Psicoanalisi, uomo e società,* Roma, Editori Riuniti 1981; Peter Gay, *Freud,* London, Papermac 1988; Vincenzo Regina, *Freud e Jung. Il dibattito epistolare 1906-1913*, Napoli, Vox 2011.

HENRI BERGSON – Traduzioni delle opere in italiano: *L'evoluzione creatrice*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza 1957; H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di V. Mathieu, Torino, Paravia 1963; a cura di G. Bartoli, Torino, Boringhieri 1964; *Le due fonti della morale e della religione,* a cura di M. Vinciguerra, Milano, Comunità 1962; *Introduzione alla metafisica,* a cura di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza 1983; *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari, Laterza 2006; *Il riso. Saggio sul significato del comico*, pref. di B. Placido, Roma-Bari, Laterza 2007. Su Bergson: AA.VV., *Omaggio a Henri Bergson*, Brescia, Morcelliana 1959; G. Politzer, *Freud e Bergson*, Firenze, La Nuova Italia 1970; V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Napoli, Guida 1971; A. Civita, *La filosofia del vissuto*, Milano, Unicopli 1982; G. Deleuze, *Il bergsonismo*, tr. It. di F. Sossi, Milano, Feltrinelli 1983; A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Roma-Bari, Laterza 2005.

MAX WEBER – Traduzioni delle opere in italiano: M. Weber, *il metodo delle scienze storico sociali*, a cura di P. Rosi, Torino, Einaudi 1958 (e Milano, Mondadori 1974); *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di E. Sestan, Firenze, Sansoni 1965 e 1970; *Economia e società*, 2 voll., a cura di P. rossi, Milano, Comunità 1968 e 1980; *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di G. Cantimori e A. Giolitti, Torino, Einaudi 1973; *Sociologia delle religioni*, 2 voll., a cura di F. Ferrarotti e C. Sebastiani, Torino, UTET 1977; *Storia*

agraria romana, a cura di E. Sereni, Milano, Il Saggiatore 1967; W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Bari, Laterza 1991; *Antologia degli scritti sociologici*, a cura di P. P: Giglioli, Bologna, Il Mulino 1977. Su M. Weber sono da vedere: AA.VV., M. *Weber e la sociologia oggi*, Milano, Jaca Book 1967; F: Ferrarotti, *M. Weber e il destino della ragione,* Bari, Laterza 1968; L. Cavalli, *M. Weber. Religione e società,* Bologna, Il Mulino 1968; N. M. De Feo, *Introduzione a Weber,* Roma-Bari, Laterza 1970; M. A. Toscano, *Evoluzione e crisi del mondo normativo. Durkheim e Weber,* Bari, Laterza1975; AA.VV., *Weber. Razionalità e politica,* Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice 1980; AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno,* Torino, Einaudi 1981; F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Roma, Editori Riuniti 1982; P. Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione,* Milano, Il Saggiatore 1982, K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, in *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967; W. J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca,* Bologna, Il Mulino 1993; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Parte IV (su M. Weber), Milano, Edizioni di Comunità 1994; Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, Bologna, Il Mulino 1995; A. D'Atterre, *Perché gli uomini obbediscono*, Napoli, Bibliopolis 2004.

CAP. V – IL PRAGMATISMO AMERICANO

CHARLES PEIRCE – Traduzioni delle opere in italiano: C. S. Peirce, *Caso, amore e logica*, con Introduzione di M. R. Cohen, a cura di N. e M. Abbagnano, Torino, Taylor 1956; *Pragmatismo e pragmaticismo,* a cura di G. Gilardoni, Padova, Liviana 1966; *Scritti di filosofia*, a cura di W. J. Callaghan, Bologna, Cappelli 1978; *Scritti di logica*, a cura di Ch. Hartshorne e P. Weiss, introd. di C. Mangione, Firenze, La Nuova Italia 1981, *Categorie,* Roma-Bari, Laterza 1992. Su Peirce: A. Guccione Monroy, *Peirce e il pragmatismo americano*, Palermo, Palumbo 1957; *Introduzione a C. S. Peirce e il pragmatismo*, Firenze, Giunti-Barbera 1965; R. Fabbrichesi Leo, *Introduzione a*

Peirce, Roma-Bari, Laterza 2005.

WILLIAM JAMES – Traduzioni delle opere in italiano: W. James, *Saggi pragmatisti*, a cura di G. Papini, Lanciano, Carabba 1910; *La volontà di credere*, a cura di G. Preti, Lanciano, Carabba 1950; *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di N. Dazzi, Bari, Laterza 1971.

Sul pragmatismo, James: *Il pragmatismo*, con Introduzione di A. Santucci, Torino, UTET 1970; U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofica contemporanea*, Firenze, Vallecchi 1921; E. P. Lamanna, *Il pragmatismo anglo-americano*, Firenze Le Monnier 1952; G. A: Roggerone, *William James e la crisi della coscienza contemporanea,* Milano, Marzorati 1961; G. Riconda, *La filosofia di W. James,* Torino, Ediz. di Filosofia 1962; M. Knight, *Introduzione a William James*, Firenze, Ed. Universitaria 1963; W. B. Gallie, C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza 1972; L. Bellatalla, *Uomo e ragione in William James*, Torino, Ediz. di Filosofia 1979; A. Santucci, *Il pensiero di W. James*, Torino, Loescher 1979.

JOHN DEWEY – Traduzioni delle opere in italiano: *Logica, teoria dell'indagine*, 2 voll., a cura di A. Visalberghi, Torino, Einaudi 1974; *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale,* a cura di L. Borghi, Firenze, La Nuova Italia 1968; *La ricerca della certezza*, a cura di M. Tioli Gabrieli, ibid. 1968; *L'arte come esperienza,* a cura di C. Maltese, ibid. 1973; *Teoria della valutazione*, a cura di F. Brancatisano ibid. 1981; *Esperienza e natura*, a cura di P. Bairati, Milano, Mursia 1973; *Una fede comune,* con un saggio introduttivo di G. Calogero, Firenze, La Nuova Italia 1959; *Democrazia e educazione*, a cura di E. Enriques Agnoletti, ibid. 1949 (1959); *Scuola e società*, a cura di E. Codignola e L. Borghi, ibid. 1949. Su Derwey: A. Bausola, *L'etica di J. Dewey,* Milano, Vita e Pensiero 1960; A. Granese, *Il giovane Dewey*, Firenze, La Nuova Italia 1966; M. Alcaro, *La logica sperimentale di John Dewey*, Messina, La Libra 1972; A. Granese, *Introduzione a Dewey*, Bari, Laterza 1973; L. Borghi, *John Dewey e il*

pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti, Firenze, La Nuova Italia 1974; A. Visalberghi, *John Dewey*, Firenze, La Nuova Italia 1976; L. Borghi, *L'ideale ducativo di J. Dewey,* Firenze, La Nuova Italia 1976; V. Milanesi, *Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey*, Padova, Liviana 1977; A. Gallitto, *Etica e pedagogia nel pensiero di John Dewey,* Messina, Edas 1981; M. Alcaro, *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia,* Roma- Bari, Laterza 1997.

CAP. VI – NEOPOSITIVISMO LOGICO E ANALISI DEL LINGUAGGIO

BERTRAND RUSSELL – Traduzioni delle opere in italiano: B. Russell, *I principi della matematica*, a cura di L. Geymonat, Milano, Longanesi 1951; *Religione e scienza*, a cura di P. Vittorelli, Firenze, La Nuova Italia 1951; *Saggi scettici*, a cura di D. Barbone, Bari, Laterza 1953; *L'ABC della relatività*, a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi 1960; *Logica e conoscenza,* a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi 1961; *La mia vita in filosofia*, a cura di L. Pavolini,. Milano, Longanesi 1961; *Introduzione alla filosofia matematica,* a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi 1962; *La conoscenza umana e i suoi limiti,* a cura di C. Pellizzi, Milano, Longanesi 1963; *Significato e verità,* a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi 1963; *L'analisi della materia,* a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi 1964*; La conoscenza del mondo esterno,* a cura di M. C. Ciprandi, Milano, Longanesi 1966; *Storia della filosofia occidentale*, 3 voll., a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi; 1966-67; *Storia delle idee del secolo XIX,* a cura di C. Maturi Egidi, Milano, Mondadori 1968; *Analisi della mente*, a cura di J. Sanders e L. Brescia, F. Manieri, Roma, Newton Compton 1969; *Autobiografia 1872-1914 e 1914-1944*, a cura di L. Krasnik, Milano, Longanesi 1969; *Linguaggio e realtà* (antologia), a cura di M. A. Bonfantini, Bari, Laterza 1970; *Teoria e pratica del bolscevismo*, a cura di F. Manieri, Roma, Newton Compton 1970; *Misticismo, Nogica e altri saggi*, a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi 1970;

Principi di ricostruzione sociale, a cura di R. Zangari, Roma, Newton Compton 1970; *I problemi della filosofia*, a cura di L. Spagnoli, Milano, Feltrinelli 1973; B. Russell, A. N. Whitehead, *Introduzione ai «Principia mathematica»,* a cura di P. Parrini, Firenze, La Nuova Italia 1977; *La mia filosofia*, Roma, Newton 1998; *Un'etica per la politica*, tr. it. Di R. Rini e M. Mori, Roma- Bari, Laterza 2008. Su Russell: E. Riverso, *Il pensiero di Bertrand Russell. Esposizione storico-critica*, Napoli, Istit. Ed. del Mezzogiorno 1958; A. Granese, *Che cosa ha veramente detto Russell*, Roma, Ubaldini 1971; AA.VV., *B. Russell filosofo del secolo,* Milano, Longanesi 1974; R. Puja, *B. Russell e l'eredità inglese*, Messina, La Libra 1977.

RUDOLF CARNAP – Traduzioni delle opere in italiano: R. Carnap, *Fondamenti di logica e matematica*, a cura di G. Preti, Torino, Paravia 1956; R. Carnap, *La sintassi logica del linguaggio*, a cura di A. Pasquinelli, Milano, Silva 1961; *La filosofia della scienza* (raccolta di saggi), a cura di A. Crescini, Brescia, La scuola 1964; R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, a cura di E. Severino, Milano, Fabbri 1996; R. Carnap, *I fondamenti della filosofia,* a cura di C. Mangione e E. Vinassa e Regny, Milano, Il Saggiatore 1971; R. Carnap, *Analiticità, significanza, induzione*, scritti vari a cura di A. Meotti e M. Mondadori, Bologna, Il Mulino 1971; R. Carnap, *Introduzione alla logica semantica,* a cura di M. Trinchero e A. Pasquinelli, Firenze, La Nuova Italia 1978; Su Carnap: F. Barone, *R. Carnap*, Torino, Ediz. di Filosofia 1953; A. Pasquinelli, *Introduzione a Carnap,* Roma-Bari, Laterza 1972; H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo,* a cura di A. Pasquinelli, Roma-Bari, Laterza, Longanesi 1949; A. Tarski, *Introduzione alla logica e alla metodologia delle scienze deduttive,* Milano, Bompiani 1969.

LUDWIG WITTGENSTEIN – Traduzioni delle opere in italiano: L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica*, *l'estetica, la psicologia e la credenza,* a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi 1967; *Lettere di L. Wittgenstein. Con ricordi*, a cura di J. Schächeter,

B. F. McGuiness, I. Roncaglia Cherubini, Firenze, La Nuova Italia 1970; *Lettere a Ludwig von Ficker,* a cura di D. Antiseri, Roma, Armando 1974; *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einuadi 1974; *Dizionario per la scuola elementare*, a cura di D. Antiseri, Firenze, La Nuova Italia, 1976; *Della certezza*, a cura di A. Gargani e M. Trinchero, Torino, Einaudi 1978; *Tractaus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, ibid 1979; *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, a cura di M. Trinchero, ibid 1979; *Osservazioni filosofiche*, a cura di M. Rosso, ibid 1981; *Ricerche filosofiche*, trad. di M. Trinchano, Einaudi, Torino 1983; *Zettel*, trad. di M. Trincharo, Einaudi Torino 1986. *Ultimi scritti, La filosofia della psicologia,* Roma-Bari, Laterza 2004. Su Wittgenstein: G. E. M. Ascombe, *Introduzione al «Tractatus» di Wittgenstein,* Roma, Ubaldini 1966; J. Hartnack, Wittgenstein e la filosofia moderna, Milano, Il Saggiatore 1967; E. Riverso, *Il pensiero di L. Wittgenstein*, Napoli, Libreria Scientifica Ed. 1970; D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Milano, Mursia 1971; V. Belohradsky, *Interpretazioni italiane di Wittgenstein*, Milano, Marzorati 1971; M. Micheletti, *Lo schopenhauerismo di L. Wittgenstein*, Padova, La Garangola 1973; D. Musciagli, *Logica e ontologia in Wittgenstein*, Lecce, Milella 1974; W. W. Bartley III, *L. Wittgenstein maestro di scuola elementare*, Roma, Armando 1975; A. Janik – S. E. Toulmin, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein*, Milano, Garzanti 1975; M. Sbisà, *Che cosa ha veramente detto Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza 1980; D. L. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino 1981; G. Frongia, *Guida alla letteratura su Wittgenstein*, Urbino, Argalia 1981; G. Frongia, *Wittgenstein. Regole e sistema,* Milano, Angeli 1983; A. Gargani, A. G. Conte, R. Egidi, *Wittgenstein. Momenti di una critica del sapere,* Napoli, Guida 1983; A.G. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1995; A. Unia, Husserl, *Wittgenstein e gli atti internazionali*, Spirali, Milano 1997; M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein.* Napoli, La Città del Sole 1998; P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica* Roma- Bari, Laterza 1998;

S. Solari, *Note al "Tractatus logico-philosophicus" di Wittgenstein.* Prefazione di Diego Marconi, Napoli, Bibliopolis 2003.

KARL POPPER – Traduzioni delle opere in italiano: K. R. Popper; *Logica della scoperta scientifica*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi 1970; *Congetture e confutazioni*, 2 vol., a cura di G. Pancaldi, Bologna, Il Mulino 1972; *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di R. Pavetto e D. antiseri, Roma, Armando 1973; *Miseria dello storicismo*, a cura di C. Montaleone, Milano, Feltrinelli 1975; *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, a cura di A. Rossi, Roma, Armando 1975; *La ricerca non ha fine. Autobiogafia intellettuale*, a cura di D. Antiseri, Roma, Armando 1976; K. R. Popper, H. Marcuse, *Rivoluzione o riforme?,* a cura di F. Stark, Roma, Armando 1977; K. R. Popper, J. C. Eccles, *L'io e il suo cervello*, 3 voll., a cura di B. Continenza, Roma, Armando 1982. Su Popper: D. Antiseri, *Karl R. Popper: epistemologia e società aperta*, Roma, Armando 1972; AA.VV., *Popper e la filosofia della scienza*, a cura di A. Rossi, Firenze, Sansoni 1975; F. Nuzzaci, K. Popper. *Un epistemologo fallibilista*, Napoli, Galux 1975; B. Magee, *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza. Le teorie di K. Popper*, Roma, Armando 1976; F. Coniglione, *La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica del razionalismo*, Bologna, Il Mulino 1980; P. Parrini, *Una filosofia senza dogma,* Bologna, Il Mulino 1980; P. Palumbo, *Contro la ragione pigra. Linguaggio, conoscenza e critica in K. Popper,* Palermo, Flaccovio 1981; D. T. Campblell, *Epistemologia evoluzionistica*, Roma, Armando 1981; M. Pera, *Popper e la scienza sulle palafitte*, Bari, Laterza 1982; M. Buzzoni, *Conoscenza e realtà in K. Popper,* Milano, F. Angeli 1982; F. Focher, *I quattro autori di Popper,* Milano, F. Angeli 1982; G. Radntzky, *Popper e la ricerca scientifica*, Roma, Borla 1983; M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte,* Bari, Laterza 1982; R. Corvi, *Invito al pensiero di Karl Popper*, Milano, Mursia 1993; F. Cuomo, *L'etica della libertà e la critica del totalitarismo in K. Popper*. Prefazione di B. de Giovanni. Castellamare di Stabia, Eidos 2000; S. Gatteri, *Introduzione a Popper*, Bari-Roma, Laterza 2008.

CAP. VII – PENSIERO POLITICO E FILOSOFIA IN GERMANIA

CARL SCHMITT – Traduzioni delle opere in italiano*: opere di Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, 2ª ed. 1934; trad. it., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del «politico»*, pp. 27-86; *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923, München 1925, Stuttgart 1984; trad. it., *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Milano 1986; *Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», 58 (1927), 1, pp. 1-33; *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928, 2ª ed. Berlin 1954, 3 ed. 1956, 4ª ed. 1965, 5ª ed. 1970; trad. it., *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1984; *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, 2ª ed. Berlin 1969; trad. it., *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1981; *Legalität und Legitimität*, München-Leipzig 1932, 2ª ed. Berlin 1968; trad. it. (parziale), *Legalità e legittimità*, in *Le categorie*, *del «politico»*pp. 213-244; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1934; trad. it., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992; *Ex Captivitate Salus. Erfahbrungen aus der Zeit 1945-1947*, Köln 1950; trad. it., *Ex Captivitate Salus*, a cura di C. Mainoldi, Milano 1987. Su Carl Schmitt: N. Auciello, *La ragione politica. Saggio sull'intelletto europeo*, Bari 1981; F. Battaglia, *Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 16 (1936), pp. 419-423; C. Bonvecchio, *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Milano 1984; G. Duso, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981; ID., *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, in G. Gozzi – P. Schiera a cura di *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 283-323; L. Albanese, *Schmitt*, Roma- Bari, Laterza 1996; G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna,* Roma- Bari, Laterza 1996.

HERMANN HELLER – Traduzioni delle opere in italiano: Heller, H., *Dottrina dello Stato*, a cura di U. Pomarici, E.S.I., Napoli 1988; ID., *Stato di diritto o dittatura*? E altri scritti, a cura di U. Pomarici, Editoriale Scientifica, Napoli 1998; ID., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987; ID., *L'Europa e il fascismo*, a cura di C. Amirante, Giuffrè, Milano 1987. Opere su Hermann Heller: C. Galli, *Geneaologia della politica*, Il Mulino, Bologna, 1996; P. Pasquino, *Unità politica, democrazia e pluralismo. Note su Carl Scmith, Hermann Heller e Ernst Fraenkel,* in «Quaderni Piacentini», 1983, n. 10; U. Pomarici, *Oltre il positivismo giuridico. Hermann Heller e il dibattito sulla costituzione di Weimar,* Prismi, Napoli 1989; R. Mezzadra, *Crisi dell'eticità e omogeneità sociale*, *Note su Hermann Heller,* in «Filosofia politica», 1991, n. 1; R. Treves, *La dottrina dello Stato di Hermann Heller,* in: *Studi in onore di Francesco Messineo*, Milano 1958.

GERHARD LEIBHOLZ – Traduzioni delle opere in italiano*: Fichte und der demokratische Gedanke. Ein Beitrag zur Staatslehre*, Boltze, Freiburg i.B. 1921; *Die Gleichheit vor dem Gesetz. Eine Studie auf rechtsvergleichender und rechtsphilosophischer Grundlage*, Liebmann, Berlin 1925; *Zu den Problemen des fascistischen Verfassungsrechts. Akademische Antrittsvorlesung*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1928; *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems. Ein Beitrag zur allgemeinen Staats- und Verfassungslebhre*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1929; ed. it. A. c. di S. Forti, *La rappresentazione nella democrazia*, introd. Di P. Rescigno, Giuffrè, Milano 1989; *Die Auflösung der liberalem Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1933; trad. it. di F. Siniscalchi, *La dissoluzione della democrazia liberale in Germania e la forma di Stato autoritaria*, a. c. di F. Lanchester, Giuffrè, Milano 1996; *Il secolo XIX e lo Stato totalitarisno del presente* [1938], in «Trasgressioni. Rivista quadrimestrale di cultura politica», 23, 1997, pp.104-133 [già in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVIII,

gennaio-febbraio 1938, pp. 1-40]; *Crisi della rappresentanza e sistemi elettorali*, intervista a. c. di F. Lanchester, in «Quaderni costituzionali», I, n. 3, dic. 1981, pp.473-488. Su Gerhard Leibholz: M. Alessio, *Introduzione a G. Leibholz, Il secolo XIX e lo Stato totalitario del presente*, in «Trasgressioni», 23,1997, pp.-104; M. Alessio, *Democrazia e rappresentanza. Gerhard Leibholz nel periodo di Weimar*, Prefazione di G. Marramao, Vivarium, Napoli 2000; G. Duso, *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, in Idem, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milano 1988, pp. 83-114; C. Galli, *Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta*, in «Filosofia politica», XI, 1997, n.1, pp. 27-60; F. Lanchester, *Momenti e figure del diritto costituzionale in Italia e in Germania*, Giuffrè, Milano 1994; P. Rescigno, *Introduzione* a G. Leibholz, *La rappresentazione nella democrazia*, a c. di S. Forti, Giuffrè, Milano 1989, pp.1-26; A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, Angeli, Milano 1996; G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.

EDMUND HUSSERL – Traduzioni delle opere in italiano: E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Torino, Paravia 1958; *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, a cura di F. Costa , Milano, Bompiani 1960; *Esperienza e giudizio*, a cura di F. Costa, Milano, Silva 1960; *Logica formale e trascendentale*, a cura di G. D. Neri, Bari, Laterza 1966; *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. Piana, Milano, Il Saggiatore 1968; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di W. Biemel, Milano, Il Saggiatore 1968; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Torino, Einaudi 1970. *L'idea della fenomenologia,* a cura di C. sini, Roma-Bari, Laterza 2007. Opere su Husserl e sul movimento fenomenologico: J. H. van den Berg, *Fenomenologia e psichiatria. Introduzione all'analisi esistenziale*, Milano, Bompiani 1961; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano, Comunità 1963; S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl*

nella cultura contemporanea, Firenze, La Nuova Italia 1978; S. Zecchi, *La fenomenologia*, Torino, Loescher 1983 (con antologia); A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano,* Milano, *Vita e Pensiero 1968*; F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Padova, Cedam 1976; F. Modenato, *Coscienza ed essere in F. Brentano*, Bologna, Pàtron 1980; S. vanni Rovighi, Husserl, Brescia, La Scuola 1950; AA.VV., *Omaggio a Husserl,* Milano, Il Saggiatore 1960; E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl,* Bologna, Il Mulino 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl,* Bari, Laterza 1961; E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo,* Milano, Il Saggiatore 1963; E. Paci, *Idee per un'enciclopedia fenomenologica,* Milano, Bompiani 1973; E. Garulli, *Coscienza e storia in Husserl*, Urbino, Argalia 1964; C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Milano, Nigri 1965; F. Voltaggio, *Fondamenti della logica di Husserl*, Milano, Comunità 1965; L. Kelkel – R. Schérer, *Husserl: la vita e l'opera,* Milano, Il Saggiatore 1966; R. Raggiuni, *Introduzione a Husserl,* Bari, Laterza 1970; M. Farber, *Prospettive della fenomenologia. Bilancio del pensiero di Husserl,* Firenze, Sansoni 1969; G. Baratta, *L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Urbino, Argalia 1969; L. Landgrebe, *Fenomenologia e storia*, Bologna, 1972; G. Fretti, Max Scheler, 2 voll., Milano, *Vita e pensiero 1972*; F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di M. Scheler*, Roma, Abete 1972; A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori,* Firenze, La Nuova Italia 1977; F. Barone, *N. Hartmann nella filosofia del Novecento,* Torino, Ediz. di Filosofia 1957; R. Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann,* Roma, Ubaldini 1972; A. Marini, *La fenomenologia trascendentale*, Firenze. La Nuova Italia 1974; V. Melchiorre. *Tempo, storia e persona in Edmund Husserl*, Milano, ISU 1985; J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. di V. Costa, Milano, Jaca Book 1992; R. Cristin, *La rinascita dell'Europa, Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Roma, Donzelli 2001; R. Cristin, *Invito al pensiero di Husserl*, Milano, Mursia 2002.

SCUOLA DI FRANCOFORTE – G. E. Rusconi, *La teoria*

critica della società, Bologna, Il Mulino 1970; R. Buttiglione, *La crisi dell'economia marxista. Gli inizi della Scuola di Francoforte*, Roma, Studium 1972; A. Schmidt – G. E. Rusconi, *La scuola di Francoforte, origini e significato attuale,* Bari, De Donato 1972; G. Therborn, *Critica e rivoluzione. La Scuola di Francoforte*, Bari, Laterza 1972; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verona, Bertani 1974; U. Galeazzi, *La Scuola di Farncoforte*, Roma, Città Nuova 1975; P. V. Zima; *Guida alla scuola di Francoforte*, Milano, Rizzoli 1976; F. Apergi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950),* Firenze, La Nuova Italia 1977; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto per la ricerca sociale 1923-50*, Torino, Einaudi 1979.

MARTIN HEIDEGGER – Traduzioni delle opere in italiano: M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, Milano, Bocca 1952 (Torino, UTET 1969); *Che cos'è la metafisica?,* a cura di A. Carlini, Firenze, La Nuova Italia 1979; *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina, Milano, Silva 1962 (2ª ediz. Roma-Bari, Laterza 1981); *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1973*; Introduzione alla metafisica,* a cura di G. Masi, Milano, Mursia 1968; *La dottrina del giudizio nello psicologismo,* a cura di A. Babolin, ibid., 1972; *Il cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1973; *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia 1976; *Essere tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi 1982; *Sull'essenza della verità*, a cura di U. Galimberti, Brescia, La Scuola 1973; *La dottrina di Platone sulla verità e Lettera sull'umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, SEI 1975; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Roma-Bari, Laterza 1974; *Il senso dell'essere e la «svolta»* (antologia), a cura di A. Marini, Firenze, La Nuova Italia 1982; *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987; *Tempo e essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida 1988; *Kant e il problema della metafisica*, int. Di V. Verra, Roma-Bari, Laterza 2006. Su Heidegger: P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*,

Torino, Taylor 1947; P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger,* Torino, Taylor 1952; G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Ediz. di Filosofia 1963; A. Colombo, *Martin Heidegger. Il ritorno dell'Essere,* Bologna, Il Mulino 1964; G. Penzo, *L'unità del pensiero in M. Heidegger*, Padova, Gregoriana 1965; U. Regina, *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo,* Milano, Vita e Pensiero 1970; K. Loevith, *Saggi su Heidegger,* a cura di C. Cases e A. Mazzone, Bari, Laterza 1971; C. Antoni, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Torino, Taylor 1972; U. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro,* Brescia, Morcelliana 1974; U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger,* Milano, Mursia 1976; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger,* interprete dell'epoca presente, Roma, Bulzoni 1977; K. Axelos, Marx e Heidegger, Napoli, Guida 1977; E. Garulli, *Heidegger e la storia dell'ontologia,* Urbino, Argalia 1980; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger,* Roma-Bari, Laterza 1980; C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia di Husserl,* Bari Dedalo 1984; P.A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl,* il soggetto. Milano, Bompiani 1987; A. Fabris, *Filosofia, storia e temporalità. Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, Pisa, ETS 1988; U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Milano, Mursia 1989; O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di M. Heidegger*, Napoli, Guida 1991; J. Derrida, *La mano di Heidegger,* Roma- Bari, Laterza 1991; F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di M. Heidegger (1927-1930)*, Napoli, La Città del Sole 2001.Milano, Bocca 1945; M. Vinciguerra, Il romanticismo, Bari, Laterza 1947; L. Mittner, Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco, Messina - Firenze, D'Anna 1954; A. Pupi, Alle soglie dell'età romantica, Milano, Vita e pensiero 1962; M. Puppo, Il romanticismo, Roma, Studium 1963; B. Magnino, Romanticismo e Cristianesimo, Brescia, La Scuola 1963; L. Mittner, Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al Romanticismo (1700-1820), Torino, Einaudi 1964 (con varie ristampe successive); R. Haym, Il romanticismo tedesco, Milano-Napoli, Ricciardi 1965. L. Marino, I maestri della Germa-

nia, Torino, Einaudi 1975; L. Formigari, La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della «Romantik», Bari, Laterza 1977; Emilia Fiandra, Itinerari romantici, A.I.O.N. Quaderni di Studi Tedeschi. Nuova serie I, Napoli 1984; G. Moretti, Heidelberg romantica, Lanciano, Itinerari 1984; S. Givone, La questione romantica, Roma-Bari, Laterza 1992; F. Rella, Romanticismo, Parma, Pratiche 1994; F. Rella, L'estetica del romanticismo, Roma, Donzelli 1997; P. Sgrondi, Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe, tr. it. di p. Kobaun, Milano, Guerini e Associati 1995.

INDICE

Premessa p. I

CAP. I – L'IDEALISMO TEDESCO

1. Il Romanticismo p. 1
2. Fichte: l'idealismo etico p. 13
3. Schelling: l'idealismo estetico p. 35
4. Hegel: la *Fenomenologia dello spirito* p. 52
5. Hegel: il sistema dell'idealismo logico p. 77
6. Hegel: lo spirito oggettivo p. 108

CAP. II – MARXISMO E POSITIVISMO

1. Karl Marx: i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 p. 133
2. Il positivismo di Comte p. 151
3. L'evoluzionismo: Charles Darwin e Herbert Spencer p. 168

CAP. III – L'IRRAZIONALISMO DELL'OTTOCENTO

1. Søren Kierkegaard: esistenza e fede p. 175
2. Arthur Schopenhauer: la volontà di vivere p. 193
3. Friedrich Nietzsche: la volontà di potenza p. 211

CAP. IV – RIPRESE E AMPLIAMENTI DELLA RAZIONALITÀ FRA OTTOCENTO E NOVECENTO

1. Bertrando e Silvio Spaventa: gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario p. 235
2. Benedetto Croce: la filosofia dello spirito e lo storicismo p. 249
3. Sigmund Freud e la nuova razionalità p. 266
4. Henri Bergson: lo slancio vitale p. 282
5. Max Weber: oggettività e avatutatività p. 295

CAP. V – IL PRAGMATISMO AMERICANO

1. Charles Peirce: pragmatismo e pragmaticismo p. 301
2. William James: la volontà di credere p. 315
3. John Dewey: strumentalismo e migliorismo p. 328

CAP. VI – NEOPOSITIVISMO LOGICO E ANALISI DEL LINGUAGGIO

1. Bertrand Russell: dal realismo logico all'atomismo logico p. 343
2. Rudolf Carnap: la filosofia come logica della scienza p. 359
3. Ludwig Wittgenstein: linguaggio e mondo p. 375
4. Karl Popper: il falsificazionismo p. 397

CAP. VII – PENSIERO POLITICO E FILOSOFIA IN GERMANIA

1. Carl Schmitt: il pensiero politico del periodo della Repubblica di Weimar p. 403
2. Hermann Heller: nazione e democrazia p. 421
3. Gerhard Leibholz: dissoluzione della democrazia e crisi della rappresentanza p. 434
4. Edmund Husserl: la fenomenologia p. 449
5. La scuola di Francoforte e *Dialettica dell'Illuminismo* p. 467

6. Martin Heidegger: analitica esistenziale e ontologia p. 487

CAP. VIII – TESTIMONIANZE DI CONTEMPORANEI

1. Ilya Prigogine p. 501
2. Hans Jonas p. 505

BIBLIOGRAFIA p. 519

INDICE p. 551

Stampato nel mese di Novembre MMXI
Arti Grafiche Cecom srl – Bracigliano (SA)